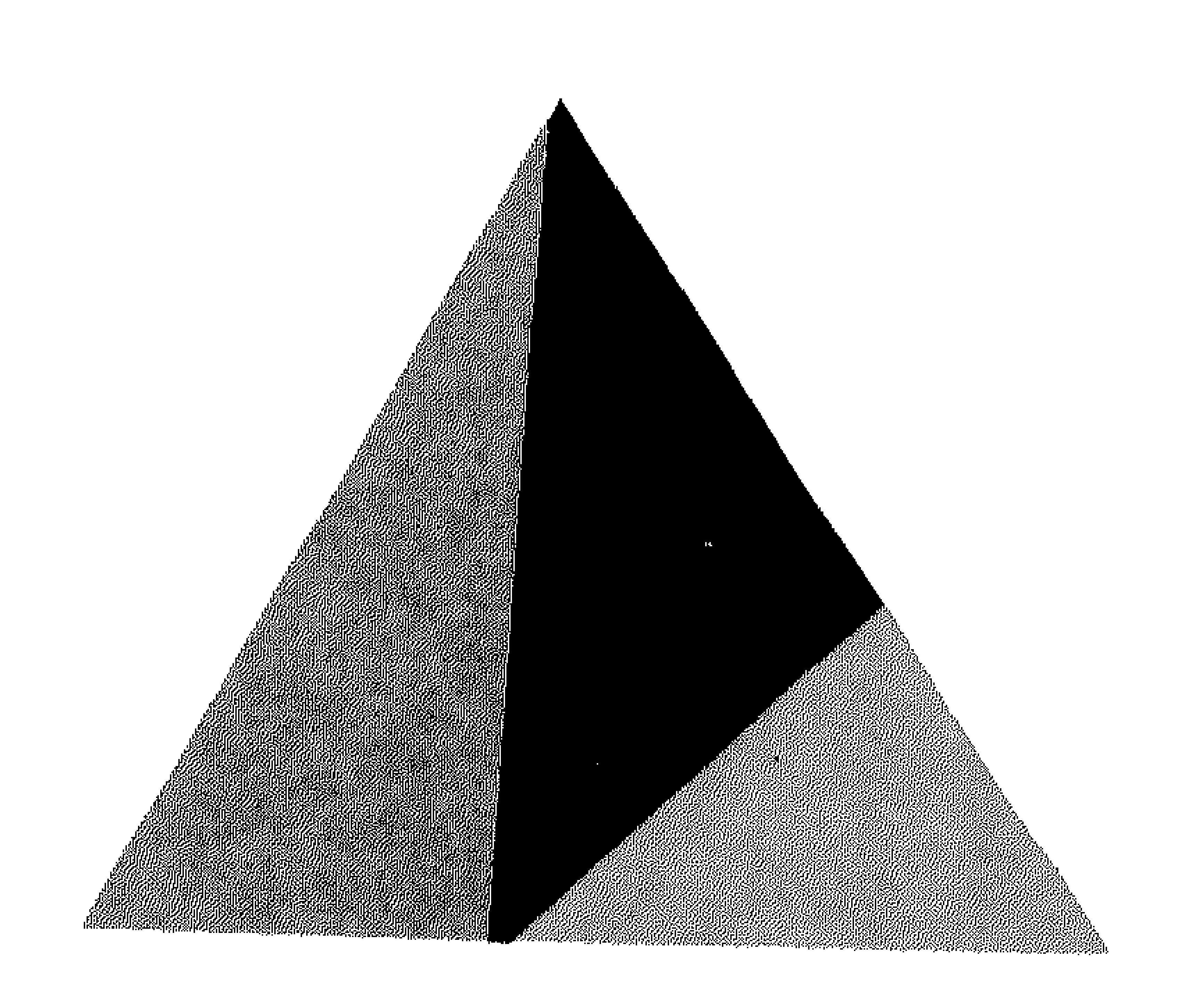
بوعلي ياسين

الثالوث المحرم

دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي





اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

الثالوث المحرَّم

بـوعلـي يـاسـيـن

الثالوث المحرّم

دراسة في الدين
والجنس والصراع الطبقي

دار الكنوز الادبية

بوعلي ياسين
الثالوث المحرّم
دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي

دار الكنوز الادبية
بيروت / لبنان ـ ص. ب/ ٧٢٢٦ ـ ١١
هاتف /فاكس ـ ٧٣٩٦٩٦

الطبعة الأولى ١٩٧٣
الطبعة الثانية ١٩٧٨
الطبعة الثالثة ١٩٧٩
الطبعة الرابعة ١٩٨٠
الطبعة الخامسة ١٩٨٥
الطبعة السادسة ١٩٩٦
الطبعة السابعة ١٩٩٩

الإهداء

"إلى ألفونزة شميت، غابي ومانفرد، جيرهارد ويوديت، حفظاً لذكرى كومونة فرانكفورت نيد، واعترافاً بالجميل.

ب ع

توطئة

(مقدمة الطبعة الأولى)

يبحث هذا الكتاب في أمور ثلاثة هي الثالوث المحرم: (الأول) الدين كموضوع دراسة علمية، (الثاني) الجنس كمجال للتنوير والتثقيف، و(الثالث) الصراع الطبقي كأداة نظرية وعملية للتحول الاجتماعي. الطبقات والفئات المتسلطة "تحرّم" أعمالاً كهذه، مكتفية ـ على الصعيد الفكري ـ بشتمها بالإلحاد والإباحية والشيوعية. وفي الواقع، ليست الكلمات (في هذه المجالات الثلاثة) هي ما يؤرق مضجعها، بل ما يمكن أن تساعد على حدوثه هذه الكلمات.

بذلك يصبح "علم الأديان"، أي دراسة نشوء وتطور الأديان وعلاقتها ببعضها البعض وعلاقتها بتطور الإنسان والمجتمعات وبالظروف الاجتماعية والاقتصادية، على يد الطبقات المتسلطة، "إلحاداً" يمقته المؤمنون وهم أكثرية الشعب، فيبقى الدين أداة استغلال بيد هؤلاء المتسلطين. وتنعت الدراسات المتعلقة بالحاجة الجنسية والهادفة إلى المساعدة على إرضاء هذه الحاجة بأفضل الطرق، بـ"الإباحية" التي يحاربها الدين ويرفضها المكبوتون جنسياً، كي ينقطع الطريق بهذا البعبع على أي تحرر جنسي. وتسمي الطبقة المتسلطة الصراع الطبقي

(المتواجد فعلاً) بالفكر أو العمل "شيوعية"، ارتبطت كمفهوم مع الإلحاد والإباحية، كي تبقي المثقفين اليساريين بعيدين عن أصحاب المصلحة في التغيير الاجتماعي، وتبقي هؤلاء تحت سيطرتها. ان الغاية النهائية من محاربة التنوير الديني والتثقيف الجنسي والتوعية الطبقية والتهجّم عليها تحت تلك الأسماء "الملعونة" هو كبت الصراع الطبقي، تمويهه، تحريفه... وهو تثبيت الهرم الاجتماعي السائد (بما فيه وضع المرأة).

لقد كتبت الدراسات الثلاث في عامي ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ ، ونحن ننشرها هنا مع بعض التغييرات غير الجوهرية وبعض الإضافات. في الدراسة الأولى حاولنا تبيان العلاقة بين الدين والجنس كأداتي صياغة للوعي بيد الطبقات المتسلطة. وكان لزاماً علينا من أجل ذلك البحث في جوهر الدين. هذا قد يجعل البعض يظن تناقضاً في موقفنا من الدين في الدراسة الأولى والثانية. في الحقيقة ليس هناك أي تعارض في الموقف الفكري بين الدراستين. نحن نريد فصل الدين عن الدولة واعطاء الحرية لكل فرد في أن يؤمن كيفما يشاء. لكن هذا لايمنع من جعل الدين موضوعاً للدراسة كغيره من الظواهر الاجتماعية، بل أكثر من ذلك: دراسة الدين شرط لازم لتحديد موقف منه.

ب.ع

دمشق ٢٥/ ١٢/ ١٩٧٢

مقدمة الطبعة الثانية

(مقتطف)

الإقبال الذي لاقاه هذا الكتاب ونفاذ الطبعة الأولى خلال أقل من ثلاث سنوات، في حين أنه لم يدخل ـ رسمياً ـ أغلب (ونكاد نقول: جميع) البلدان العربية، لم يكن متوقعاً بالنسبة لي. هذا يدل من ناحية علي نقص الكتابات العلمية في مجال الدين والجنس بالقياس الى احتياج الناس، ويدلّ من ناحية أخرى على التعارض بين رغبات الناس، ولاسيما الشبيبة، وأوامر السلطات. لذلك نعتبر هذه الإقبال ظاهرة ايجابية في حياتنا الثقافية.

وربما كان أهم ماتأثرت به الطبعة الجديدة هو أننا بيّنا بشكل أفضل خصوصية تاريخ المجتمع الشرقي وافتراقه عن تاريخ المجتمع الغربي، ففرّقنا علي طول الخط بين الإقطاع والاستبداد الشرقي، بين نمط الإنتاج الإقطاعي ونمط الإنتاج الآسيوي. هذه القناعة توصلنا اليها مبدئياً منذ الطبعة الأولى، لكننا لم نضع (وقتذاك) حدوداً نهائية بين النظامين أو النمطين المذكورين، فاستدركنا الآن ذلك.

دمشق، ١٩٧٨/٢/٢٠

مقدمة الطبعة الرابعة

آلاف السنين مضت والناس تعتنق هذا الدين أو ذاك، ومازال المجتمع البشري عموماً في تقدم. ولعلنا لا نجانب الحقيقة، ان قلنا، ان الأديان نفسها قد ساهمت الى هذا الحدّ أو ذاك، أكثر أو أقل، في التقدم البشري، خاصة عندما كان المقهورون يتسلحون بها كاديولوجيا لاستعادة بعض انسانيتهم المهدورة.

ليست المشكلة في الدين، انما في ذلك التثبيت الذي يلقاه والذي يصبح به، ليس في تعاليمه الإيمانية فحسب، بل حتى في أكثر تعاليمه دنيوية، خارجاً عن الزمان والمكان، بحيث يصبح كممارسة معيقاً لأي تغيير في الأوضاع السائدة. من هنا كانت في الماضي الثورات والإصلاحات الدينية، ولذلك الآن فصل الدين عن الدولة والسياسة والعلم، لكي لايُستغل الدين، ولكي نتمكن من اقامة مجتمع عصري يتعايش فيه جميع أبناء الوطن بشتى دياناتهم، ولكي تُرضى الحاجات الإنسانية على أفضل وجه، وفي مقدمتها حاجة بقاء الذات وحاجة الجنس، على طريق تحقيق سعادة الإنسان التي هي غاية ذاتها ولاغاية فوقها.

هذا ماأراده ويريده الكتاب. ولقد كان اقبال القراء كبيراً، حيث صدرت ثلاث طبعات، فأصبح لزاماً عليّ أن أعيد النظر بمزيد من الدقة والعمق والاتساع. وهكذا أعدت صياغة الكتاب، بحيث أصبح

دراسة واحدة من ثلاثة فصول، بدلاً من ثلاث دراسات منفصلة. لهذا السبب حذفت دراسة "معنى الطلاق في سورية" ووسعت الدراستين الأولى والثانية الى درجة أنهما عوضتا عن القسم المحذوف. تضمن الفصل الأول دراسة "محرمان: الدين والجنس" مع التوسع في موضوع نشوء الدين واضافة دراسة لموقف اليهودية والمسيحية والإسلام من الجنس. وتناول الفصل الثاني نشوء الدولة العربية الإسلامية وتكوّن نظامها الاجتماعي الاقتصادي، الاندماج فيها بين الدين والحكم، وضرورة الفصل مابينهما في العصر الحديث. أما الفصل الثالث فقد بحث في مظاهر ارتباط الدين بالدولة في سورية، وضرورة اقامة الدولة العلمانية لمصلحة الدين والدولة معاً، بل لمصلحة الإنسان التي هي أسمى مصلحة!.

ب.ع

اللاذقية ١١/٧/١٩٨٠

مقدمة الطبعة السادسة

"الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه"

سورة السجدة، ٧ ـ ٩ .

بالله، ماذا أفعل لك
اذا كنتَ كثير الذنوب
واتخذتَ لك الهاً
مستبداً شديد العقاب
رقيباً عليك كالأعداء
لاتحبه فتطيعه
ولايحبك فيعفو؟!

منذ عام ١٩٨٠ لم أعد النظر في هذا الكتاب. في الحقيقة ماكنت راغباً في اعادة طباعته. وعندما وجدت أن لامفرّ، وأن الكتاب سيعاد نشره باسمي، باختياري أو رغماً عني، آثرت أن أعيد كتابته بالشكل الذي أقبل فيه أن يُنسب لي: خلال اثنتين وعشرين سنة مرّت على الطبعة الأولى، تغيّرت الظروف وتغيّر البشر، صدرت كتب جديدة بأفكار جديدة، ازداد المرء خبرة وثقافة، واستجدت علاقات مختلفة الى هذا الحدّ أو ذاك بمتطلبات مغايرة أكثر هنا أقلّ هناك... غير أن

اعادة الكتابة هذه لم تنسف خط الكتاب، بل حافظت عليه، مضيفة بعض النقاط، موسعة أو موضحة نقاطاً أخرى. هذا الى جانب تصحيح الأخطاء التي امتلأت بها طبعة ١٩٨٠ والتي تلتها.

أما الخط الرئيسي للكتاب فهو أن الإنسان حرّ في اعتقاده الديني، الله هو الحكم ولايجوز لبشري أن يفرض عقيدته على الآخرين، ولاأن يستغلّها لتحقيق مصالح دنيوية. نحن أبناء وبنات آدم وحواء، خلقنا من روح الله، كما هو مبين في القرآن الكريم. فعلاقتنا به علاقة محبة أبوية، لاعلاقة تسلط، ولايريد لنا الا الخير والسعادة. لكنه يعود الينا نحن البشر، ان كنا نستطيع، بما خُلقنا به من نوازع وطاقات، أن نوفق بالخير فيما بين مختلف دوافعنا الفردية أو الفئوية (جميعاً) ضمن تجمعاتنا بدءاً من الأسرة مروراً بالدول والحضارات وانتهاءً بالمجتمع البشري كاملاً، بل وبالكيان الأرضي. حاجاتنا ودوافعنا وغرائزنا المعيشية والجنسية مخلوقة فينا لخيرنا، وليست شريرة بالأصل، انما كل الشر فيها عندما تصير عدواناً من البعض على البعض الآخر. ودرءاً للعدوان على أنفسنا وعلى بعضنا كانت جميع الأوامر والنواهي والتحريمات والتحليلات والترغيبات والترهيبات، وليس حباً بها لذاتها. هذا هو مقياس الخير والشر، وهذا هو مقياس الحلال والحرام.

بوعلي ياسين

اللاذقية، حزيران ١٩٩٥

الفصل الأول

المحرم الديني

في مجتمعنا محرّمان، لايجوز التحدث عنهما نقدياً إلا مع الأصحاب وبشكل مزاح، ولاتجوز دراستهما علمياً تحت طائلة عدم النشر أو المصادرة أو الملاحقة القضائية، و ـ في كل الأحوال ـ نبذ الناس (المجتمع) للكاتب ومضايقته في شتّى المجالات. المحرمان هما: الدين والجنس.

لماذا يعارض المجتمع وتعارض الدولة في تنوير تلامذة المدارس في الأمور الجنسية، ولماذا يلعب رجال الدين الدور الأكبر في هذه المعارضة؟ لماذا يحارب هؤلاء المدارس المختلطة؟ ولماذا يُفرض تعليم مادة الديانة في المدارس منذ البداية وحتى النهاية؟.. من جهة يُمنع تنوير الشبيبة جنسياً، بالمقابل نرى الأسواق فائضة بكل مايستغل الحاجة الجنسية لغاية الربح التجاري. من ناحية يُمنع النقاش والنقد الديني، بالمقابل هناك جوامع وكنائس ورجال دين تابعون للدولة، وهناك وسائل إعلام تستخدم الإديولوجيا الدينية وتنشر الغيبيات وتحقن عقول الناس بالوعي الخاطئ والمشوّه.

على كل، مانريده هنا هو البحث عما يربط بين الدين والجنس من أجل الإجابة على الإسئلة المطروحة: لماذا يحارب المجتمع التنوير والتوعية في كلا المجالين: الدين والجنس؟ ماالخطر في ذلك؟ وهل من قبيل الصدفة أن يكون التنوير في الجنس محرماً كما هو في الأمور الدينية؟.

آ ـ نشوء وتطور الدين

في البدء كان الصراع مع الطبيعة، ولم تكن هناك طبقات اجتماعية. في العصر الباليوليتي الأعلى، أي في المرحلة العليا من العصر الحجري القديم إبان الحقبة الجليدية الأخيرة(قبل أربعين أو خمسين ألفاً من الأعوام) شبّ الإنسان، ابن الطبيعة، وأصبح يافعاً. استقلّ عن أمه وعن عالم الحيوان، لكنه مابرح يعيش من خيراتها. كان تابعاًمنفعلاً، فصار تابعاً فاعلاً. كان يكتفي بما تعطيه إياه أمه الطبيعة، فأصبح ينتزع منها مايستطيع. غير أن في الطبيعة مايسرّ الإنسان ومايؤلمه، مايحفظ حياته ومايدمّرها. فالطبيعة متقلبة بين خيرها وشرّها. والإنسان ضعيف نسبياً في الجسم والعقل. لايقدر دائماً على قهر القوى الطبيعية الجبارة، ولاحتى على فهمها. وهكذا فهو يحبها ويخافها.

من هنا نشأ الدين. قام على الخوف من الظواهر الطبيعية الرهيبة، كما عبّر الفيلسوف اليوناني ديموقريط [1] (حوالي٤٦٠ ـ ٣٧٥ ق.م). ومن جذوره النفسية، خوف الإنسان من القوى الخفية، وحاجته للتوصل إلى أسباب الظواهر، كما رأى توماس هوبز[2] (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م). إنه يريد تفسير هذه الظواهر، بأية طريقة. وقد كشف هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) عن الرابطة بين الدين والصراع مع الطبيعة، عندما قال:" كما أن الدين هو مفهوم الشعب عن نفسه. فالشعب الذي يعتبر الطبيعة إلهاً له، لايمكن أن يكون شعباً حرّاً. وهو فقط، عندما يعتبر الله عقلاً فوق الطبيعة، يصبح

١) س.أ. توكاريف: الدين في تاريخ الشعوب، دار بال روغنشتاين، كولونياء ١٩٧٨ ص٦ .

٢) المصدر السابق، ص٧ .

عقلاً وحرّاً...»(٣). فتأليه الإنسان للطبيعة مرتبط باستعبادها له.

ولكن ماهو الدين؟

من وجهة نظر أكاديمية بورجوازية، هو "نظرة إلى الكون وطريقة حياة محددة بالإيمان بوجود إله أو ألوهية، وهو شعور بالارتباط وبالتبعية وبالالتزام تجاه قوة غامضة سائدة جديرة بالإجلال"(٤). إلا أن هذا تعريف غير مفيد، لأنه "مثالي" لايربط بين الشعور والواقع، بين النظرة إلى الكون والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية (أو حتى العلاقة مع الطبيعة). أما أنغلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) فيرى أن الدين "ليس إلا الانعكاس الخيالي في رؤوس الناس لتلك القوى الخارجية التي تتحكم بوجودهم اليومي، هو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية"(٥). فضعف الإنسان ـ كما قلنا آنفاً ـ وقصوره الفكري من جهة، واستبداد الطبيعة وغرابتها من جهة أخرى، يجعله، حبافي البقاء، يعبد الطبيعة، وبالأحرى يعبد قواها، لاتقاء شرّها أو نيل بركتها.

هذا يعني، أن ماسميناه "انعكاسالواقع معين" قد انفصل عن أصله "الواقع"، حتى أصبح في أذهان الناس عالمآخر في استقلال تام عن قاعدته، ليعود بدوره إلى التأثير في هذا الأساس كقوى مجرّدة عاقلة. وباللغة الماركسية: استقلّ البناء الفوقي في وعي البشر عن البناء التحتي، وتعاكست الأدوار في وعيهم، إذ أصبح "العقل" أو "الروح" يتحكم بالجسم (ازدواجية الإنسان)، وأصبح المخلوق (الآلهة) يتحكم بمصائر الخالقين (البشر).

---

٣) هيغل: فلسفة تاريخ العالم، إصدار ج هوفمايستر، هامبورغ ١٩٥٥ ، المجلد الأول، ص ١٢٥ . لدى ايرينغ فيتشر: الماركسية ـ تاريخها في وثائق، دار بيبر، ميونيخ، المجلد الأول ،١٩٦٢ ص٤٥ .

٤) القاموس الفلسفي، دار كرونر، شتوتغارت ١٩٦٥ ، ص٥٠٢ .

٥) فريدريش انغلز: أنتي ـ دوهرينغ ـ ثورة الهر اوجين دوهرينغ في العلوم (١٨٧٨). الطبعة العربية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٦٥ ، ص٣٨١ .

الدين هنا اديولوجيا، بحسب تعريف ماركس ومن بعده مانهايم[٦]، هو بديل للعلوم الطبيعية والاجتماعية. لقد نشأ الدين لزمن الأدغال والمغاور من تخيلات بدائية مثل بدائية إنسان الأدغال والمغاور، من تخيلات أخطأ الإنسان فيها الفهم لطبيعته الخاصة وللطبيعة الخارجية المحيطة به. وكل اديولوجيا -لدى وجودها- تتطور انطلاقاً من مادة التخيل الموجودة وتتابع صياغتها، وإلا فهي ليست بإديولوجيا. وهذا يعني الانشغال بأفكار تعتبر كيانات مستقلة في تطورها، خاضعة فقط لقوانينها الخاصة. في هذا لايعي البشر الذين تدور في رؤوسهم عمليات الفكر هذه، بالضرورة، بأن ظروف حياتهم الخاصة هي التي تحدد مجرى هذه العمليات، لايعون ذلك وإلا لما كانت هناك إديولوجيا[٧].

ويبدو أن الإنسان عبد في البدء القوى والظواهر الطبيعية بذاتها، ثم فسّرها كتعبيرات عن كيانات إلهية. بتعبير آخر: أصبحت الآلهة تشخيصات لقوى طبيعية. على هذا الأساس كان إبسو إله الماء، إيا (إنكي) إله الأرض وإله الحكمة والخير، سين (نانا) إله القمر، شمش (أوتو) إله الشمس وإله النظام والحق، عشتار (إنانا) إلهة نجمة الصبح والمساء (الزُهرة) وإلهة الحب والحرب، تموز (دموزي) إله الأرض والخصب والزراعة، وذلك لدى شعوب مابين النهرين[٨]. كذلك كان إيل (إل) رئيس المجمع الإلهي خالق الخلق يجسّد الخصب ويرمز له بالثور، بعل إله الطقس والعاصفة والمطر، يم إله البحر، موت إله الجفاف والقحط والموت، عشتارت (عناة) إلهة الخصب

---

٦) انظر ستيوارت شرام: الثورة الدائمة في الصين، فرانكفورت ١٩٦٦ ، ص٩ . الاديولوجيا هي منظومة أفكار تعكس حالة المجموعة الاجتماعية (الطبقة) التي أبدعتها.

٧) انغلز: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (١٨٨٦)، في: ماركس ـ انغلز، حول الدين، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤ ، ص١٩٤ ـ ١٩٥ .

٨) توكاريف، ص٤٣٤ ـ ٤٣٦ . قاموس الآلهة والأساطير، تأليف ادزارد/بوب/ روليغ، ترجمة محمد وحيد خياطة، حلب ١٩٨٧..

والحب والحرب لدى الكنعانيين وشعوب سوريا القديمة[٩]. أما لدى قدماء المصريين فكان أمون (رع،أتون) إله الشمس، اوزيريس إله الزراعة والحبوب، إيزيس إلهة الخصب، ست كان يمثل الليل ثم أصبح تشخيصاً لكل مايُرهب في الطبيعة كالصحراء المقفرة والصواعق والعواصف [١٠].

والظاهر أن إله المطر (بعل وأمثاله) نال حظوة خاصة في مناطق الزراعة البعلية، التي اعتمدت على هطول الأمطار ولم تقدر على الاستعانة بالسقاية الاصطناعية (بحجم كاف). في أسطورة الصراع بين بعل وموت يجري اختيار عشتار إله الري الاصطناعي خلفاً لبعل القتيل، لكنه يعجز عن ملء الفراغ الذي تركه بعل، فيترك العرش مختاراًغير آسف. "والتسميات العربية خير مصداق لما ذكرنا، فالأرض المروية بواسطة السماء تدعى أرض بعلية، والمروية بوسائل الري تدعى أرض عثور"[١١]. يبدو لي أن العرب القدماء، كما انقسموا إلى زرّاع ورعاة (أو حضر وبدو)، كذلك انقسموا دينياً، وبشبه تطابق، بين عابدي إيل - بعل - عشتار، وعابدي إيل - أثيرة(اللات)، كآلهة رئيسية. غير أن كلينغل يقول:"بما أن البدو كانوا يتنقلون غالباً بين المناطق الزراعية والبادية، فلابدّ أن إله المطر قد لعب لديهم أيضاً دوراً معيناً، فكيف إذا تحولوا إلى الزراعة المستقرة. كذلك نال إله القمر إجلالاًعالياً. وإذا كان إله المطر والعاصفة قد مثّل الجانب الزراعي من حياة البداوة، فإن إله القمر جسّد جانب تربية الحيوان من حياتهم. من ناحية اعتبر إله القمر مانحاً للخصوبة لدى البشر والحيوانات، ومن ناحية أخرى كان دليلاً في الترحالات الليلية... والغزوات"[١٢]. إلى جانب ذلك يعبّر كثير من الأساطير في ديانات أرض

---

٩) هورست كلينغل:تاريخ وحضارة سوريا القديمة، لايزيغ ١٩٦٥ ، ص٧٨ - ٨٢ . انظر أيضاً: قاموس الآلهة والأساطير.

١٠) واليس برج:الديانة الفرعونية، ترجمة نهاد خياطة، دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣ ، ص١٠٣ - ١٠٥ . توكاريف، ص٤٠٧ - ٤٠٨ .

١١) قاموس الآلهة، ص٢٢٢ .

١٢) هورست كلينغل: مابين الخيمة والقصر، لايبزيغ ١٩٧١ ، ص٢١٢ .

الرافدين وفينيقيا ومصر القديمة وغيرها، عن تغيّرات وتقلبات في الطبيعة، كتعاقب سنوات الخصب والجدب في الزراعة، وتعاقب فصول السنة، وتعاقب النهار والليل[١٣].

في بحثه عن أصل الدين يرى كونوف أيضاً، أن الإنسان في الدرجات الدنيا من تطوره، وإن كان يعيش في جماعات، كان يشعر في البداية أنه متعلق بالطبيعة أكثر من تعلّقه بالظروف المعيشية لجماعته. إلا أنه ينفي أن تكون قوى الطبيعة هي أول ماجعله يحسّ بهذه التبعية، وأنها هي أكثر ماإستأثر بخياله. ويؤكد أن ليس الظواهر الخارجية للطبيعة، مثل البرق والرعد والزلزال والعاصفة والهطول إلى آخره، بل طبيعة الإنسان الخاصة، نشوؤه وصيرورته وزواله، وقبل كل شيء الموت، هي أول ماأيقظ في الإنسان الشعور بالخوف والتبعية ووضع أمام تفكيره البسيط ألغازاً محيّرة [١٤]. وبهذا المنحى يرى فريشاور أن الإنسان لم يكن "قلقاًعلى الحياة بقدر ماكان قلقاً من الموت أيضاً، إذ كان لابد من أن يدرك الإنسان الخوف والهلع بعد أن عاين ولمس لمْس الواقع أن الأموات لايختفون إلى الأبد حتى لو لم يعيشوا البتة جسدياً، فالأموات يستمرون في العيش في أذهان الأحياء.... إن ظهور أشخاص قد توفوا جسدياًكان يدفع بالإنسان البدائي إلى أن يلوذ بالفرار هلعاً أو إلى تبجيل الأموات، سواء حدث هذا الظهور في الحلم أو في حالات اليقظة بفعل وهم الحواس أو خداعها..."[١٥].

في إطار هذا البحث لاأجد فائدة من الدخول في جدال حول أولوية

---

١٣) انظر مثلاً: فراس سواح، مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٧٦ .

١٤) هاينريش كونوف: أصل الدين والاعتقاد بالله (١٩١١)، ط٥، برلين ١٩٢٤ ، ص١٧ . لدى فيتشر، ص٨٨ - ٨٩ .

١٥) بول فريشاور: الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣ ، ص٣٩ .

الطبيعة خارج الإنسان أم الطبيعة في داخله، وإن كنت مقتنعاً بأن الطبيعة الداخلية هي امتداد للطبيعة الخارجية. ولماذا لايكون للدين منشأأن متضافران: وعي الانسان البدائي لقوى الطبيعة الخارجية، ووعيه لطبيعته الخاصة بما فيها موته. على كل حال ينال الجانب الثاني أهمية مركزية في تفسير تايلور لـ "الأنيمية" (الأرواحية)، التي تُعتبر مرحلة مهيئة للدين لدى الشعوب البدائية. يرى تايلور، أن "الحد الأدنى للدين" هو الاعتقاد بكائنات روحانية، أرواح، أشباح وماشابه. ويعيد نشوء هذا الاعتقاد إلى أن الإنسان البدائي كان شديد الاهتمام بمعايشات كالنوم والإغماء والهلوسة والأمراض وأخيراًالموت. ولم يستطع البدائيون تفسير هذه المعايشات، لذلك توصلوا بعد تفكير طويل إلى التصور، بأنه يسكن في جسم الإنسان مايشبه التابع الصغير الذي يمكن أن يغادره لفترة أو نهائياً. ومن هذا الاعتقاد تطورت تدريجياً تصورات متزايدة التعقيد، مثل الاعتقاد بأرواح الحيوانات والنباتات والجمادات، وبأرواح الأموات، وبتناسخ الأرواح، وبقاء الأرواح بعد الممات. وعلى مرّ الزمن - كما يقول تايلور - نتجت عن هذه الأرواح فيما بعد كائنات روحانية وآلهة وغيرها،إلى أن اعتقد الإنسان أخيراً بالإله الواحد القيوم[١٦]. لقد لعبت نظرية تايلور دوراً تقدمياًفي تاريخ علم الأديان. ورغم ذلك يُؤخذ عليها أنها نظرت إلى الدين باعتباره ظاهرة للوعي الفرداني وأهملت طابعه الاجتماعي. كما أنها اكتفت برصد النشاط التفكيري للإنسان البدائي، وأهملت الجانب الشعوري العاطفي. إلى جانب ذلك، سرعان ماتبين ضيق النظرة الأرواحية عن استيعاب الوقائع المتوفرة[١٧].

خلافاً لتايلور يفسّر بوخارين "الأرواحية" وبالتالي نشوء الدين بالعامل الاجتماعي الاقتصادي. يقول، إن "جوهر" الدين يقوم على الاعتقاد بقوى فوق طبيعية، بأرواح عجيبة. ومفهوم "الروح" هذا نشأ كصورة عن الهيكل الاقتصادي الخاص للمجتمع، عندما نشأ "كبير العشيرة" ومن ثم

---

١٦) الحضارة البدائية (١٨٧١). لدى توكاريف، ص١١ .

١٧) توكاريف، ص١٢ .

"شيخ العشيرة"؛ وبكلمات أخرى، عندما قاد تقسيم العمل إلى استقلالة العمل التنظيمي، العمل الإداري عن بقية الإعمال "التنفيذية". أما الذي يقوم بالعمل التنظيمي الإداري فهو شيخ العشيرة أو القبيلة، ذلك "العجوز" الحافظ والراعي للتجارب المتراكمة في عملية إنتاج القبيلة. هو ينظّم، يدبّر، يأمر، ويضع خطة العمل، فيمثّل بذلك القوة الفعالة "الخلاقة"،بينما يطيع الآخرون، ينفذون الأوامر ويخضعون للخطة الموضوعة من فوق، أي يعملون بحسب إرادة غريبة.علاقة العمل هذه تنعكس في تفكير الناس المعنيين وتوجه نظرتهم إلى كل ماهو كائن وإلى الإنسان نفسه. وهكذا ينقسم الإنسان إلى جسم وعقل، إلى جسد وروح. الروح هو ذلك الذي يوجه الجسد، وهو أيضاً أعلى من العقل، كما أن المنظّم والمدير أعلى مرتبة من المنفّذ البسيط... هكذا أصبح الهيكل الاقتصادي للمجتمع أو بالأحرى الشكل المذكور لتقسيم العمل نموذجاً يُنظر من خلاله إلى الإنسان وبقية العالم: بدأ الإنسان يؤمن بأن لكل شيء عقلاً، وأن الروح تستوعب الطبيعة كلها. وإذا مانشأت هذه النظرة مرة، فإنها تقود ولابدّ إلى الدين الذي بدأ بعبادة الأجداد[١٨].

يبدو لي تفسير بوخارين للدين ضيقاً جداً. ثم ماأدرانا أن تقسيم العمل ضمن الجماعة البدائية كان بهذا الفصل التام بين المخططين والمنفذين، وأنه أقدم زمنياً من أبسط أنواع التصورات الدينية؟ على كل هناك من يثبت أن دين الأستراليين الأصليين، مثلاً، لايتضمن أية عبادة للأسلاف[١٩]. هنا نلتقي بالطوطمية، التي تتمثل بالاعتقاد بارتباط فوق طبيعي بين مجموعة من البشر ونوع من الحيوان، وفي حالات نادرة من النبات أو الجماد، يسمى "طوطم". والطوطم ليس إلهاً فلا يُعبد، إنما هناك اعتقاد عجيب بوجود قرابة معه، وبالأحرى: اعتقاد موهوم بأن الطوطم هو الأصل أو

---

١٨) نيكولاي بوخارين: نظرية المادية الجدلية، هامبورغ ١٩٢٢ ، ص١٩٢ - ١٩٣ . لدى فيتشر، ص٩٧ - ٩٨ .

١٩) توكاريف، ص٥٠

الجد للجماعة البدائية المعنية. كذلك لاتتضمن ديانة الأستراليين الأصليين عبادة للطبيعة. وأغلب الطواطم التي عرفتها أستراليا كانت حيوانات لطيفةغير خطرة على الإنسان. ويعتبر توكاريف "دين الطوطمية" بناءً فوقياً لاقتصاد الصيد وجمع الثمار، انعكاساً لنمط حياة جماعات بدائية صيادة لاتعرف أية علاقة بين البشر سوى علاقة قربى الدم. ويرى أن الطوطمية شكل ديني سابق تاريخياً لعبادة الأسلاف الحقيقيين(٢٠).

إن ظاهرة الطوطمية في حياة البشرية تؤكد على العامل الأقوامي (الأثني) في نشوء الدين. يقول منشينغ: "إن الجماعة الدنيوية والعضوية الأولية التي تشكلها الأسرة تظهر في بدء العصور البشرية بصفة الجماعة الدينية"(٢١). ويقول فوستل دي كولانج: "لايجوز أن يغيب عن أبصارنا أن لحمة كل مجتمع، في الأزمنة القديمة، إنما كانت العبادة"(٢٢). هذا يعني أن الدين كان يتطابق مع الجماعة البشرية المعنية (القوم) التي يترابط أفرادها بقربى الدمّ، بالتالي كان الانتماء الديني في المجتمع البدائي يقوم على / ويتطابق مع الإنتماء الأقاربي (العشائري). الوحدانية الإلهية هي الأصل، كما يرى جورج قرم. أما التعددية (الشرك، بالتعبير الديني) فجاءت من اتحاد عدد من العشائر في قبيلة واحدة، أو عدد من القبائل في شعب واحد، أو عدد من الشعوب في امبراطورية واحدة(٢٣). بذلك نكون قد ذكرنا منشأً أو أصلاً ثالثاً للدين: اديولوجيا (انتمائية) تعبّر عن الجماعة وتمثّلها. إذ ذاك يكون الإيمان الفردي ثانوي الأهمية، أو بالأحرى يتجلى إيمان العضو أساساً كعصبية للجماعة المعنية: انتماء ـ ولاء ـ عصبية،

٢٠) المصدر السابق، ص٤٣ ـ ٧٤ .

٢١) انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت ١٩٧٩ ، ص٤٣ .

٢٢) المصدر السابق، ص٤٣ .

٢٣) نفس المصدر، ص٤٢ ـ ٨٨ . انظر أيضاً دراستنا لهذا المؤلف في: قضايا عربية، عدد نيسان ١٩٨٠ ، ص٢٨٥ .

بحسب المفاهيم الخلدونية. المهم هو ممارسة الشعائر والطقوس بالحدّ الأدنى، أي الجانب الشكلاني من الدين، ومن الدين فحسب، لأنه ليس شكلانياً من الناحية العصبوية أو من حيث الانتماء الأقوامي.

في التاريخ الفكري للبشرية نجد إشارات كثيرة إلى هذا التفسير للدين، حتى دون الاستناد إلى دراسات ميدانية للمجتمعات البدائية. من ذلك أن الفلاسفة الإغريق زينوفانس وأنازاغوراس وأنتيفون وغيرهم كانوا قد عبروا عن أن البشر يخلقون الآلهة على صورتهم. يقول زينوفانس بلهجة ساخرة: "يزعم الأثيوبيون أن آلهتهم حادّة الأنف وسوداء، بينما يتصور الطراقيون آلهتهم بأنها زرقاء العيون وحمراء الشعر... ولو أمكن للثيران وغيرها من الحيوانات أن ترسم، لصورت آلهتها ثيرانية الشكل، بينما كانت الأحصنة رسمتها بشكل حصاني"[٢٤]. في العصر الحديث قال دوركهايم، في الدين يؤله المجتمع بشكل ما ذاته[٢٥]. ورأى هيغل: "مثلما يتصور شعب الإله، كذلك تكون صلته به أو هكذا يتصور نفسه. على هذا فإن الدين هو أيضاً مفهوم الشعب عن ذاته"[٢٦].

في بحثنا عن تفسير العلماء لنشوء الدين قد يصحّ ان نضيف إلى الأصول الثلاثة المذكورة سابقاً، واحداً رابعاً، وهو الأصل الأنثوي. يقال، أن الإنسان في العصر الحجري القديم كان يجهل عموماً العلاقة بين الجماع والحمل والولادة[٢٧]. يرى الأطفال يولدون من النساء، فيظن فيهن قوة الخلق التي لا يعرف مصدرها. فقاده خياله إلى الاعتقاد بوجود

---

٢٤) توكاريف، ص٦.

٢٥) المصدر السابق، ص١٥.

٢٦) فيتشر، ص٤٥.

٢٧) انظر بول فريشاور، ص٢٨-٢٩. أيضاً فيليب كامبي: العشق الجنسي والمقدس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٢، ص٢٣-٢٨. كذلك إ.س. كون: الجنس والثقافة، ترجمة منير شحود، دار الحوار، اللاذقية ١٩٩٢، ص٢٢.

قوة أنثوية عليا تمنح الأطفال للنساء في عشيرته. وهكذا عبد الإلهة الأنثى، خالقة الخلق، وذلك بلا شك في العصر الأمومي. يعبر فراس السواح عن ذلك بقوله: "كانت المرأة بالنسبة لإنسان العصر الباليوليتي موضع حب ورغبة، وموضع خوف ورهبة في آن معاً. فمن جسدها تنشأ حياة جديدة، ومن صدرها ينبع حليب الحياة، ودورتها الشهرية المنتظمة في ثمانية أو تسعة وعشرين يوماً تتبع دورة القمر، وخصبها وماتفيض به على أطفالها هو خصب الطبيعة التي تهب العشب معاشاً لقطعان الصيد، وثمار الشجر غذاءً للبشر. وعندما تعلم الإنسان الزراعة وجد في الأرض صنواً للمرأة، فهي تحبل بالبذور وتطلق من رحمها الزرع الجديد. لقد كانت المرأة سراً أصغر مرتبطاًبسرّ أكبر، سرّ كامن خلف كل التبدلات في الطبيعة والأكوان، فوراء كل ذلك أنثى كونية عظمى، هي منشأ الأشياء ومردّها، عنها تصدر الموجودات وإلى رحمها يؤول كل شيء كما صدر"(٢٨).

مع ذلك، وخلافاً لكل ماذكرناه سابقاً، يرى بعض العلماء احتمالاً لعدم نشوء الدين، أي احتمال الإلحاد، حتى في المجتمعات البدائية. فان دونغن ينكر مثلاً أن يكون لقبيلة كوبو، التي تعيش حياة صيد وتنقل في الأدغال الاستوائية من جزيرة سوماطرا، أية تصورات دينية. وينقل ف.فولتس، الذي يشاركه هذا الرأي، محادثة طريفة مع واحد من الكوبو، ننقل مقتطفات منها، كما وجدناها لدى توكاريف(٢٩): "س، هل كنت مرة لوحدك ليلاًفي الأدغال؟ ج:أجل، كثيراً. س:ألم تسمع أنيناً أو تأوهاً؟ ج:بلى. س:ماذا فكرت؟ ج:شجرة تصرّ. س:ألم تسمع زمجرة؟ ج:بلى. س:ماذا فكرت؟ ج:هذا حيوان. س:ولكن، إذا لم تكن تعرف الصوت؟ ج:أعرف أي صوت حيواني. س:ألم تسمع ليلاً في الأدغال أصواتاً لاتعرفها؟ ج:لا، أعرف أي صوت. س:ألا تخاف، عندما

---

٢٨) فراس سواح:لغز عشتار، دار سومر، قبرص ١٩٨٥ ، ص٢٥ .

٢٩) فولتس:في غسق الريمبا ـ أدغال سوماطرا وإنسانها البدائي، برسلاو ١٩٢١، ص٨٥ ـ ٨٨ . لدى توكاريف،ص١١٩ ـ ١٢١ .

تشعّ الأشجار؟ ج:لا، هذا ماتفعله الأشجار الميتة دائماً في الليل. س:إذن فأنت لم تخف أبداً ليلاًفي الأدغال؟ ج:لا. س:ولم تر أبداًشيئاً غير معروف للك تخاف منه؟ ج:لا، أعرف كل شيء."

في مرة أخرى حاول فولتس بنفس الطريقة معرفة ماإذا كان لدى الكوبو تصورات خرافية حول الأموات: "س:هل رأيت مرة إنساناً ميتاً؟ ج:أجل. س:هل يستطيع المشي؟ ج:لا. س:لديه كل عضو (من أعضاء الجسم) مثلك تماماً، ولايستطيع تحريكه، مامصدر ذلك؟ ج:لأنه ميت. س:ولكن يجب أن يختلف الميت عن الحي بشيء من الأشياء. ج:إنه لايتنفس. س:ولكن ماهو النَفَس؟ ج:ريح." كذلك ذهبت هباءً محاولات فولتس للتوصل إلى أية تصورات دينية بالارتباط مع الظواهر السمائية: "س:هل رأيت مرة برقاً؟ ج:أجل. س:ماهو؟ ج:لاأعلم. س:من أين يأتي البرق؟ ج:من فوق. س:ولماذا يبرق؟ ج:لاأعلم. س:هل تستطيع أنت أن تصنع برقاً؟ ج:لا. س:هل يستطيعه إنسان؟ ج:لا. س:هل البرق حيوان؟ ج:لا. س:هل الرعد حيوان؟ ج:لا. س:هل يصنع حيوان برقاً؟ رعداً؟ ج:لا."

يبدو أن الكوبو، إما يعرف الشيء فلايخافه ولايعبده، أو أنه لايعرف الشيء ولايهتم لعدم معرفته فلا يخلق لنفسه أوهاماً حوله. ومن المعلوم أن هذه من الحالات النادرة التي اكتشفت فيها جماعة بدائية ليس لديها أي تصور ديني. مع ذلك، إن صحّ ماقاله فان دونغن وفولتس، فإن هذا الاكتشاف في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ وعلم الأديان.

غير أني لاأعلم إن كانت هذه المحادثات مع أحد الأفراد الكوبو تعبّر عن كامل تصوراتهم الدينية. علينا أن نتعامل مع استقصاءات الرأي بحذر. فمن الواضح أن الأسئلة صادرة عن ابن ثقافة مغايرة، ذات ديانة إلهية توحيدية، قد لاتتقاطع نهائياً مع التصورات الدينية لثقافة الكوبو. مثلاً: ماذا عن الطوطمية والأرواحية والسحر في معتقدات هؤلاء البدائيين؟ كيف يحافظون إديولوجياًعلى وجودهم كقبيلة؟. حقاً، من

الممكن وجود ظواهر إلحادية، جزئية أو لحظية (مؤقتة) لدى مختلف الجماعات البشرية، هناك على الأقل "شك". غير أني شخصياً لست واثقاً من وجود "إلحاد" مجتمعي كامل بالمعنى العلمي الدقيق للعبارة، أي بمعنى انتفاء أي تصور ديني، في العصور السابقة. حتى "الدهريون"، وهم الذين قالوا بقدم العالم، والذين جادلهم القرآن الكريم[٣٠]، قد لايكونون ملحدين بصورة مطلقة، بل فقط من زاوية نظر معينة، لنقل: من زاوية نظر إسلامية شعبية أو بمقياس إيماني بسيط. كتب شوقي عبد الحكيم: "وعلى هذا أنكر هؤلاء الدهريون الخالق والبعث، وإن كانوا قد توسلوا من جانب آخر إلى الدهر والزمن والدنيا"[٣١]. ثم لنتذكر أن النبي محمد أمرنا ـ كما نُقل لنا ـ أن لانسبّ الدهر لأن الدهر هو الله[٣٢]. كذلك مذهب "وحدة الوجود" قد يعتبره العامة إلحاداً، بينما يرى فيه بعض المثقفين نوعاً مميزاً وعميقاً من التصور الديني. من هذا المنطلق يكون المقصود بالدين في بحثنا هذا هو "الدين السائد"، الدين الجماهيري، وليس أي تصوّر ديني.

وعلى فرض أن الدهريين العرب فعلاً ملحدون، فإنهم يبقون حالات فردية أو حالة عصبوية صغيرة ضمن المجتمع الحضاري. هكذا هو أيضاً حال مجموعة من الحكماء الهنود، المسمين "متشككين"، والذين عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ سعوا إلى عزل الجمهور عن البراهمة (وهم رجال الدين)، وعملوا على دحض مذهبهم لبطلانه، وندّدوا بالتنكب عن الدنيا والزهد فيها. بعض منهم راحوا يطوفون متنقلين من مكان إلى آخر باحثين عن تلامذة وأتباع يعلمونهم أن لاوجود للإله، وليس للجنّة وجود، وليس هناك خلاص أخير. فلاروح ولاعالم آخر...

---

٣٠) "وقالوا:ماهي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، ومايهلكنا إلا الدهر. ومالهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون". سورة الجاثية، الآية ٢٤ .

٣١) شوقي عبد الحكيم:الفولكلور والأساطير العربية، بيروت ١٩٧٨ ، ص١١٠

٣٢) عن أبي هريرة عن النبي قال:"لاتسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر". صحيح مسلم، طبعة دار الفكر، بيروت ١٩٧٨ ، المجلد الرابع، ص١٧٦٢ ـ ١٧٦٣ .

وإن مايطالب به الكهنة من امتناع عن الجنس والزهد فيه يتعارض ومغزى الطبيعة ومعناها، مادامت جميع المخلوقات على وجه البسيطة تتزاوج بمسرة ومتعة: فما دمت حياً، انفق حياتك مطمئن البال، مرح النفس[٣٣] .

٣٣) انظر: بول فريشاور، ص١٧٦ ـ ١٧٧ .

ب ـ الدين والصراع الأقوامي والطبقي

أصبح من الثابت علمياً أن شكل الدين مرتبط بالمستوى الحضاري للمجتمع المعني وبظروف حياته. في المجتمعات البدائية نصادف الطوطمية والأرواحية وعبادة الأسلاف وعبادة قوى الطبيعة. وفي المرحلة التالية من تاريخ الإنسان تنضم إلى قوى الطبيعة قوى اجتماعية، ذلك لأن هذه تكون غريبة قاسية مثل القوى الطبيعية و ـ في البداية ـ كذلك غير مفهومة، فيراها الإنسان بالتالي تتحكم فيه بنفس الضرورة الطبيعية. هذه هي مرحلة الأديان المسماة "وثنية". وإذا تقدمنا أكثر في تاريخ البشرية نرى جميع الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة قد نُقلت إلى إله كلي القدرة، وهذا الإله الواحد ليس سوى انعكاس للإنسان المجرد، كما يرى انغلز[٣٤].

ولكن، لابدّ لظهور تلك القوى الاجتماعية والإيمان بها كقوى فوق طبيعية (وعلى هذا يقوم جوهر الدين، كما جرى تعريفه سابقاً) من تحقق شرطين:

أولاً:

إن ظهور قوى اجتماعية إلى جانب القوى الطبيعية يشترط وجود تسلّط من فرد أو جماعة في المجتمع، تسلط قادر على جلب الموت والدمار كالقوى الطبيعية، تسلط غريب ومبهم. هذا الشرط غير متحقق في المجتمع المشاعي البدائي (الشيوعي)، مما يدعونا إلى الزعم بأن نفس العوامل التي قضت على النظام البدائي هي التي أفرزت القوى الاجتماعية التي انعكست في مخيلة البشر المعنيين كآلهة. نقصد بذلك قبل كل شيء: توفر فائض إنتاج اجتماعي. فمن المعلوم أن جماعة بشرية لاتعرف الادخار (هنا: حفظ الأغذية إلى أيام لاحقة) مهدّدة كل يوم بالجوع والمرض

---

٣٤) انغلز،أنتي دوهرنغ، ص٣٨٢ .

والموت. يقاؤها على قيد الحياة مرهون بوجود الثمار وحيوانات الصيد كل يوم، إذ ماكان هناك رعي أو زراعة بعد. من المحتمل أن يتوفر في بعض الأيام فائض في الإنتاج، إلا أن حاجة التعويض عن حرمان الماضي والخوف من فساد الأغذية (لم يكن الملح معروفاً بعد) وعدم الحصول على الغذاء في الأيام القادمة يدفع الجماعة البدائية المعنية إلى التهام كل الموجود. آثار هذه العادة مانزال نلاحظها إلى هذا الحدّ أو ذاك عند جماعات البدو حتى الآن، ومن هنا جاء المثل: "البدوي ماينام وفوق رأسه حلاوة". النتيجة هي أن هذه الجماعة لاتستطيع الاستغناء عن قوة عمل فرد واحد من أفرادها، أي ـ من زاوية نظر أخرى ـ لايمكن أن يعيش فرد من عرق جبين الآخرين. فإنتاجية العمل مازالت في أدنى مستوياتها، كما يعبّر الاقتصاديون.

بصورة عامة، لايفصل المنتجون في المجتمع البدائي نشاطهم الإنتاجي (عملهم) عن نشاطاتهم الإنسانية الأخرى. عملهم ليس مغترباً، غير مفروض من الخارج. هذه الدرجة العالية من الوحدة في كيان الإنسان كله لاتدلّ على محاولة واعية للتطوير الشامل للطاقات البشرية، بل على فقر المجتمع وعلى محدودية الحاجات فيه. الإنسان هنا خاضع لاستبدادية عنف الطبيعة. إلا أن التضامن الكبير بين أفراد المجموعة البشرية البدائية وعملها الجماعي يخفّفان من تأثير هذا الفقر وهذا الخضوع والخنوع[٣٥]. ولكن بتحسّن وسائل الإنتاج وازدياد خبرة الإنسان يتحقق فائض (بداية الزراعة وترويض وتربية الحيوانات في العصر النيوليتي). وهذا قاد تاريخياً إلى مجتمع الطبقات.

ثانياً:

فائض الإنتاج يدعو إلى المبادلة السلعية، هذا يعني: أن تقدّم الجماعة س

---

٣٥) ارنست مانديل: النظرية الاقتصادية الماركسية، الطبعة العربية، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الأول، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢ ، ص١٩٢ .

من فائض إنتاجها ماتحتاجه الجماعة ع مقابل قيم استعمالية فائضة لدى ع وغير متوفرة كلياً أو نسبياً لدى س. كذلك يسمح فائض الإنتاج بتخصيص قسم من قوة العمل الموجودة لدى الجماعة المعنية في قطاعات أخرى، مثلالصنع أدوات الإنتاج كاختصاص (نشوء مهنة الحدادة) أو لإعاشة الكاهن. وهذه ـ في الحقيقة ـ هي الخطوة الثانية نحو تقسيم العمل اجتماعياً، إذ سبقها تقسيم العمل بين الرجل والمرأة: الرجل تحوّل إلى الصيد والمرأة بقيت تجمع الثمار وترعى الأطفال. لدى متابعة التطور يظهر أناس ينتجون بالدرجة الأولى لغيرهم، ينتجون سلعاً للسوق. وعلى هذا الأساس تقوم الرأسمالية. المهم هنا هو: تقسيم العمل. وتقسيم العمل لايقتصر على مجال الإنتاج، كتقسيم المنتجين مثلاً إلى رعاة وفلاحين وحرفيين، بل يخلق مهناً أخرى غير منتجة تتمثل في الكهنة والحكام والمثقفين ومالي ذلك. فائض الإنتاج هو الشرط الأولي (الشرط اللازم، بلغة الرياضيات) لتقسيم العمل، ورفع الإنتاجية يستدعي هذا التقسيم. كما أن فائض الإنتاج هو الشرط اللازم للملكية أو التسلّط على وسائل الإنتاج والتفاوت في الثروة.

قبل أن نتابع أرى ضرورة في استدراك الإشارة إلى أن هذا التطور يجري في الظروف التاريخية العادية لحياة البشر، وهي المتسمة عموماً بالقلّة والخطر. أما إذا كانت الطبيعة في مكان ماعلى سطح الكرة الأرضية سخية ووديعة، بحيث يعيش المخلوق كالقرد، دون حاجة للتعب في سبيل لقمة العيش وتأمين السلامة، فإن هذا المخلوق لايتطور، أو يتطوّر ببطء شديد يتناسب مع ضعف تحديات قوى الطبيعة ومخلوقاتها الأخرى، كما حدث لجماعات بشرية كثيرة في افريقيا الاستوائية وأميركا الأمازونية واوستراليا وغيرها. ذلك لأن الفائض يتوفر عندئذ، لكنه ليس فائض إنتاج بقدر ماهو فائض الطبيعة. هكذا نرى أن الحضارة البشرية تدين، لالرحمة الطبيعة وسخائها، بل لشحّها وغضبها. فأولئك الذين لم يلاقوا قلة وخطراً، بقوا على حيوانيتهم أو بدائيتهم، بينما الذين لاقوا تهديداً في

السلامة والقوت، فهم إما بادوا أو تابعوا تطورهم إلى المجتمعات الحديثة بما فيها من رقي في الخيرات والشرور .

نعود بعد هذا إلى ماسبق قوله من أن توفر فائض إنتاج وتقسيم العمل سمحا بتفاوت الثروات بين البشر وبنشوء الطبقات الاجتماعية. غير أن هذا التفاوت وهذه الطبقية لاتحدثان عندئذٍ تلقائياً، بل لابدّ لذلك من استخدام القوة والقسر: أناس يجدون (أو يكتشفون) فرصاً لتسخير الآخرين أو للعيش على نتاج عمل الآخرين،فيقتنصونها، بالقوة والقهر. مع ذلك، هذا التسلط والاستغلال غير ممكن إلا إذا برّره المتسلّط لنفسه أولاً، بأية اديولوجيا ممكنة. يجب أن تزيّن له نفسه، أو يزيّن له الشيطان سوء عمله، كما يعبّر القرآن الكريم[٣٦]. وهو كذلك غير ممكن، إلا إذا برّره، ثانياً، لأولئك الذين يستغلّهم. الكثرة تغلب الشجاعة، كما يقول المثل العربي. فباعتبار أن الاستغلال لايصحّ، أو لامعنى له، إلا بتسلط الأقلية على الأكثرية في المجتمع، ولما كانت الأقلية غير قادرة فيزيائياً على قهر الأكثرية على الدوام أو لأمد طويل (لاسيما في العصور الماضية)، فلا بدّ مع القهر من إقناع أو إيهام هذه الأكثرية بأحقية الأقلية في التسلط والاستغلال (طبعاً بتسميات أخرى إيجابية لهذه الممارسات السلبية). الآن يجيء دور الاديولوجيا، واستغلال الدين عن طريق الكهنة هو أفضل اديولوجيا طبقية، إن لم يكن هو الاديولوجيا الوحيدة وقتذاك. هذا هو الدور الطبقي المحتمل للدين، فتتسرّب إليه مع نشوء الطبقات معتقدات وأخلاقيات وطقوس تخدم العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المستجدة، أو يجري بطرق شتّى استخدام القيم والتعاليم والشعائر المقدسة لتخدم هذه العلاقات.

يمكن أن نصنّف الأديان بحسب تسلسلها التاريخي الحضاري إلى: أديان بدائية (أو شبه أديان)، أديان أثنية (أقوامية)، أديان إقليمية(أو

---

٣٦) على سبيل المثال، لاالحصر: الأنعام ٦ ، ١٠٨ ، ١٣٧؛ فاطر ٨؛ محمد ١٤

إمبراطورية)، أديان كونية (سماوية). الأديان البدائية هي أديان عفوية، تقوم على الأرواحية والطوطمية والسحر، خالصة من تأثيرات الصراعات الطبقية، لكنها لاتخلو من تأثيرات العلاقات، بما فيها من صداقات وعداوات، فيما بين الجماعات البدائية المتجاورة. في حال الأديان الأقوامية يكون لكل جماعة بشرية (قبيلة، قوم، شعب) دين معين أو إله خاص بها. إذن، الوحدانية سابقة على التعددية، كما يرى جورج قرم، خلافاً للرأي الشائع. هنا يتطابق الدين (الأقوامي) مع قوم معين، بحيث أن أي فرد من هذا القوم يخضع لدين قومه، والكفر به يعني حتماً الانسلاخ عن هذا القوم أو الشعب؛ ودخول الغريب في هذا الدين -في حال حدوثه- يعني تلقائياً قبول الغريب كفرد من القوم أو الشعب المعني(٣٧). وإذا ماحدث انشقاق أو افتراق في هذه المجموعة البشرية، فإننا سنرى بعد مدة دينين أو أكثر، وليس ديناً واحداً فحسب، وذلك تبعاً للظروف الموضوعية الجديدة ولخصوصيات علاقات الإنتاج الجديدة. بذلك يتأكد الانقسام ويتثبت. شبيه بذلك مانجده من اختلاف بين دين قرطاجة (في موقع تونس الحالية) والديانة الفينيقية (الكنعانية) على الساحل الشامي، مع أن القرطاجيين فينيقيوالأصل. لكن، إذا لم تكن أسباب الافتراق تدخلات أجنبية، فإن هذين الدينين الجديدين أو هذه الأديان الجديدة تبقى بحكم أصلها المشترك، ضمن أسرة دينية واحدة، أي تبقى واحدة أو متشابهة في عمومياتها، بينما تختلف في خصوصياتها.

وبالعكس، إذا ماحدث في العصور الطبقية القديمة واجتمع قومان أو عدة أقوام، فإنه يحدث ارتباط أو صراع مابين أديانها أو آلهتها الخاصة، إلى أن يحدث الانصهار بين هذه الأقوام. وعندئذ تتحد الأديان، أو ترتبط الآلهة فيما بينها بحسب نظام معين يناسب بشكل مادرجة الانصهار ونوعيته والمستوى الحضاري للمجموعة المتشكلة. عبر هذا الاتحاد أو

---

٣٧) انظر جورج قرم، ص٥٥ - ٥٦ ، ٧٠ ، ٧٢ - ٧٧ وغيرها.

الارتباط يتحوّل الدين الأقوامي إلى دين إقليمي (امبراطوري)، ويتغلب الطابع الطبقي في الدين على الطابع الأقوامي المحدود:

مثال ذلك ماحدث بين الآلهة الأربعة في مصر القديمة: ست، حورس، اوزيريس، رع. ست كان الإله الوطني، وهو إله قديم يمثل الصحراء. وحورس كان إلهاً لجماعة محاربة (مكتشفة للنحاس) جاءت من البحر الأحمر. واوزيريس كان ملكاً وإلهاً لجماعة جاءت معه من الشرق من أجل الاستقرار والزراعة. وأما رع فكان قائداً وإلهاً لجماعة أكثر ثقافة، ضمت تجاراً وأصحاب حرف، قدمت -على الأرجح- من جزر البحر المتوسط... لدى الالتقاء أصبح حورس ابناً لاوزيريس، وست أخاً له، - كنوع من التآلف بين الأقوام المختلفة المتلاقية. ثم يتخاصم الأخوان بسبب توسع الأوزيريين، ويقتل ست أخاه، فالاوزيريون ليسوا محاربين. ثم يحدث صراع بين حورس ابن اوزيريس وست (الحوريون ينحازون للاوزيريين)، فيتقهقر ست، إذ أن الحوريين محاربون متفوقون. وتتحقق الوحدة بين الدلتا والصعيد،ويُبعث اوزيريس حياً، ويصبح رع، الذي وقف على الحياد، صديقاًله(٣٨)... هكذا نكتشف أن الاختلاف والاتفاق بين الآلهة لم يكن سوى خلاف واتفاق بين الأقوام أو الحضارات التي تمثلها.

وتعتبر الديانات الإقليمية (الامبراطورية) تجميعاً مرتباً بشكل وظيفي لديانات أو لآلهة أقوامية وقبلية وشعوبية، ونخصّ بالذكر الديانة الرومانية قبل انتصار المسيحية في القرن الميلادي الرابع. يتألف الرومان في الأصل الأقوامي من عناصر لاتينية وسابينية (سابقة للاتينية) واتروسكية (متحدرة من آسيا الصغرى) بصورة رئيسية، كما أنهم تبنوا أو اقتبسوا الحضارة الإغريقية وضموا بلادها. فنجد المجمّع (البانثيون) الإلهي الروماني يضم

---

٣٨) انظر نجيب ميخائيل ابراهيم: مصر والشرق الأدنى القديم، المجلد الرابع: الحضارة المصرية القديمة، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص١٧٤ ، ١٨٣ - ١٨٦ ، ١٩٩ -٢٠٠ ، ٢٥٨ - ٢٥٩ .

آلهة لهذه الأقوام والشعوب. مثلاً، جوبيتر رئيس المجمع الآلهي (ثمة اختلاف على أصله) يحتل في روما مكانة زيوس الإغريقي. جونو، زوجة جوبيتر وإلهة الزواج والجنس الأنثوي، هي من أصل اتروسكي، وتعادل هيرازوجة زيوس. مارس، إله الزراعة أولاًثم إله الحرب سابيني الأصل (وكذلك الإله كيرينوس)، يتطابق مع الإله الإغريقي أريس. منيرفا، إلهة الفكر والفن، اتروسكية الأصل، تعادل الإلهة أثينا. فينوس، اللاتينية الأصل، إلهة الحب والسعادة، تتطابق مع أفروديت الإغريقية. ابنها أمور يعادل ايروس ابن أفروديت. أبوللو، إله الحكمة، حافظ لدى الرومان حتى على اسمه الإغريقي[٣٩]...

مع توسع الامبراطورية الرومانية إلى خارج إيطاليا، وخاصة إلى الشرق، أخذ المجمع الآلهي الروماني يستضيف آلهة جدداً، يجلبها معهم أبناء الشعوب المغلوبة: من مصر جاءت عبادة إيزيس في عهد سيلا، ومن سوريا عبادة أدونيس (وهو اسم آخر للإله بعل)، ومن فارس عبادة ميترا إله الشمس الذي أصبح إله الجنود في القرن الأول الميلادي[٤٠]. بالطبع قلما نظرت الطبقة الرومانية العليا بعين الرضا إلى هذه الآلهة الغريبة، لكنها غالباً ماتحملتها خدمة للمصالح الامبراطورية أو تحسباً لظروف داخلية. جدير بالذكر أن مجتمع روما كان مقسماً إلى أربع طبقات رئيسة: الباتريسيا وهم الأشراف، والبليبيا وهم العامة، والبروليتاريا وهم المعدمون، والعبيد. وقد تأثر التديّن في روما بهذا التقسيم الطبقي، بل يمكننا القول، إنه نادراً ماظهرت الطبقية الدينية متطابقة مع الطبقية الاجتماعية، كما في الإمبراطورية الرومانية. فإلى جانب تأليه الإمبراطور (التي بدأت بيوليوس قيصر) -وهي ظاهرة لم تقتصر على السلطة الرومانية، نجد أن العامة من الشعب الروماني، ناهيك عن البروليتاريا والعبيد، كانوا مستبعدين عن

٣٩) غونتر لانتسكوفسكي: تاريخ الأديان، دار فيشر، فرانكفورت ١٩٧٢ ، ص٢٤٦ - ٢٥١ ، ١٠٤ - ١١٢ . توكاريف، ص٥٦٤ - ٥٩٣ .
٤٠) تاريخ الأديان، ص١٠٧ ، ١٠٩ .

الحياة الدينية الرسمية. وقد كان لهم منذ البدء ثلاثي إلهي مؤلف من سيريس-ليبر-ليبرا في مواجهة الثلاثي الأولي للأشراف (الباتريسيا): جوبيتر-مارس-كيرينوس. بعد حوالي ثلاثة قرون من تأسيس روما حصل العامة بنضالهم، دون المعدمين، على المساواة الحقوقية مع الأشراف، وجرى عندئذ الاعتراف رسمياً بثلاثيهم الإلهي. أما العبيد فما كانوا يُعتبرون بشراً. هكذا يتبين أنه "لم تكن للعبيد والمحررين والفقراء الأحرار في روما أخلاق خاصة مختلفة جذرياً عن الأخلاق الطبقية لارستقراطية مالكي العبيد، فحسب، بل أيضاً تصورات دينية لاصلة لها بالدين الرسمي"[٤١]. بالمقابل كانت هذه الجماهير منفتحة روحياً لتقبل أية عبادة وافدة تغذيها بأمل الخلاص، كما في ديانة ايزيس أو أدونيس. أما المستفيد الأكبر والأخير من هذه الحالةالروحية فكانت المسيحية (في عهد قسطنطين أولاً ثم أخيراً في عهد ثيودوسيوس).

نستنتج مما سبق أن العلاقات الدينية بين الجماعات البشرية، من ارتباطات واندماجات وانشقاقات واختلافات، تتعلق بعوامل التقارب والتباعد، التآلف والعداء، بين معتنقي الأديان المعنية كمجموعات بشرية ذات ظروف ومصالح معينة (أو واقع معين). فإذا غضضنا النظر عن الدين كتلبية لحاجة روحية تحتل بهذا القدر أو ذاك مساحات من المجال النائي عن الحواس والعقل، فإنه يبقى انعكاساً معيناًللواقع في الوعي البشري. ويجري انعكاس الواقع بشكلين لاينفصلان كوجهي العملة الواحدة: واحد موضوعي، والآخر ذاتي. وقد تطرقنا إلى الظروف الموضوعية لتأليه قوى الطبيعة والقوى الاجتماعية. وتوصلنا في تحليلنا إلى مجتمع الطبقات الأول، مجتمع الرق أو المجتمع الاستبدادي. لقد كان الانتقال من الفقر المطلق إلى مجتمع النقص النسبي (أي إلى مجتمع أقل فقراً) يعني في نفس الوقت الانتقال من مجتمع موحد بشكل منسجم إلى مجتمع مقسم إلى طبقات، وشيئاً فشيئاً إلى مجتمع سادة

٤١) انظر توكاريف، ص٥٨٧ .

وعبيد، مجتمع استعباد واضطهاد وحرمان واغتراب... فتقدم المجتمع البشري اقتصادياً كان إذن على حساب إنسانيته. بتعبير أدق: لقد كسب إنسانيته تجاه الطبيعة وخسرها تجاه أخيه الإنسان. وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة، كما قال الشاعر العربي الجاهلي. في نفس الوقت تحولت الصراعات بين البشر أكثر فأكثر من صراعات بين الأقوام أو المجتمعات المختلفة، مؤدلجة الأديان الأقوامية، إلى صراعات بين الطبقات في المجتمع الواحد، مؤدلجة إلى حد معين بالأديان الامبراطورية وإلى حد بعيد بالأديان الكونية. وهذه خطوة تقدمية نسبياً، لأن الصراعات الأقوامية تستهدف الوجود والمصير، بينما الصراعات الطبقية تستهدف السلطة والملكية.

على الجانب الذاتي كان هذا الواقع المادي والخلقي الذي عاشه ويعيشه الإنسان منذ نشوء مجتمع الطبقات، يطالبه دائماً بالردّ، بالتخلص من واقع لايطاق ومستقبل أكثر تهديداً، كان يطالبه بالخلاص. في وضع كهذا، إما أن يقبل بالأمر الواقع أو يرفضه. فإذا قبل به، وجب عليه ـ كالتزام أخلاقي تجاه نفسه ـ أن يبرّره أو يبرّر موقفه الراضخ. وإذا رفضه، وجب عليه ـ أيضاً كالتزام أخلاقي تجاه نفسه ـ أن يثور عليه أو يخطط للقضاء عليه. وكما وُجدت في تاريخ البشرية ثورات وتمردات وحروب، كذلك كان هناك دائماً وفي جميع الطبقات أناس يشكّون في إمكانية الخلاص المادي (أي بالنضال الطبقي المكشوف)، فيبحثون عن الخلاص الروحي كبديل للخلاص المادي، يبحثون عن السلوان (سلوان الوعي) الذي يحفظهم من اليأس التام. هذا السلوان لم يجدوه في الفلسفة، لأن هذه لم توضع لوجدان العامة ولأن سيرة التلاميذ أساءت إليها، بل وجدوه في الدين. ولاحاجة بعد هذا للقول بأن أكثر الناس التواقين إلى السلوان الوجداني، إلى الالتجاء من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، كانوا من العبيد[٤٢].

---

٤٢) انغلز: برونو باور والمسيحية الأولية (١٨٨٢)، في: ماركس/انغلز: حول الدين، ص١٥٢ .

إذن، إذا كان ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً، في البداية على الأخصّ، وبالتالي رهبته تجاه الطبيعة "القاسية الحمقاء" وحبّه لها وامتنانه من الطبيعة إياها بسبب عطائها ووداعتها في أحيان أخرى، قد فتح في نفسه ثغرة ملأتها التصورات الدينية؛وإذا كان نشوء علاقات اجتماعية تسلطية غريبة ومبهمة قد حوّل الألوهية شيئاً فشيئاً من الطبيعة إلى الإنسان، وجعل من الدين كياناً مستقلاً عن أساسه، فإن الانقسام في المجتمع بدلاً من الوحدة والمساواة، وحلول التنازع والبغضاء محل التعاون والتحابب، وفصل العمل عن اللعب وحلول العمل المغترب محل العمل الطوعي الجماعي، والعبودية محل الحرية... كل هذا جعل الإنسان في وضع نفسي وخلقي مدمّر، أوصله ـ استناداً إلى فهمه السابق المغلوط لنفسه ولمجتمعه وللطبيعة حوله، واستناداً إلى تجاربه الفاشلة غالباً في التمرد والثورة ـ إلى وعي ينفي نظرياً الواقع ويتعالى عليه، لكنه عملياً يثبت به الحال التي هو فيها. بكلمة موجزة: خلق دعامة أخرى، داخلية ذاتية، لوجود وبقاء الدين كخلاص روحي بديل للخلاص المادي. على ذلك يكون الدين، بتعريف آخر (ذاتي) لماركس، هو الوعي الذاتي والشعور الذاتي للإنسان الذي لم يكسب نفسه بعد أو الذي فقد نفسه ثانية، هو التحقيق الخيالي للكيان الإنساني، طالما ليس لهذا الكيان واقع حقيقي[٤٣].

الدين كخلاص روحي يتجلى خاصة في الأديان الكونية، وفي مقدمتها البوذية والمسيحية والإسلام. ولاتعدّ اليهودية ديناً كونياً، بالعكس فهي تأتي في مقدمة الديانات الأقوامية الباقية حتى الآن، ذلك لأنها تخاطب مجموعة محدودة ومحدّدة من البشر، في حين تتوجه الأديان الكونية إلى الناس كافة دون أي استثناء. كان منطلق البوذية هذا التساؤل لنبيّها سدهارتا جوتاما (الملقب ببوذا) الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في شمالي الهند: لماذا يولد الإنسان؟ هل يولد فقط ليعاني المرض،

---

٤٣) كارل ماركس: نقد فلسفة الحق عند هيغل (١٨٤٣/١٨٤٤)، في: ماركس/انغلز: حول الدين، ص٣٣ .

ثم تنهكه الشيخوخة وفي النهاية يموت؟ لماذا نعاني نحن البشر؟ وماالغاية النهائية من الحياة البشرية؟. وقد وجد كثيرون إجابات شافية عن هذه الأسئلة في التعاليم البوذية، التي تبدأ بالحقائق الأربع المقدسة: ١ ـ التأكيد على أن الوجود الفاني كله يتّسم بالضيق والقلق (الدوخا). ٢ ـ منشأ هذا الضيق والقلق (السامودايا) من الشهوة أو الرغبة. ٣ ـ للتخلص من هذا الضيق والقلق يجب وضع حدّ للرغبة الفردية (النيروذا)، وعندئذ يصل المرء إلى حالة "النبوتا" وهي حالة الصحة والعافية التي تشبه البرودة بعد الحمّى. ٤-هناك طريق (ماجا) يمكن أن يسلكه المرء لإيقاف الرغبة والوصول إلى هذه الصحة، يتحدد: بالأخلاق، والتأمل، والحكمة[٤٤]

تقوم الأخلاق البوذية على القواعد الخمس التالية: عدم الأذى، عدم السرقة، عدم الزنى، عدم الكذب، عدم تناول الخمر والمخدرات. هي خمسة محرمات،تكتمل بالتأمل: فالسلوك الحق ينبغي أن يصحبه الفكر الحق أو المواقف الحقة. والفكر والعمل مرتبطان بالوجود الحق. أما الحكمة فتتسم بالدوخا أولاً، ثم الأينكا وتعني أن الكل زائل وهو في حالة تدفق مستمر، وثالثاً بالأناتا التي تقول بعدم وجود روح دائمة، ثابتة وحقيقية، داخل الفرد الإنساني. "لكن بوذا في رفضه ماعتقد أنه وهم الذاتية ... الذي ينبغي أن يُبدّد بواسطة الأنظمة الأخلاقية والتأملية للحياة البوذية، قد أكّد حقيقة عالم أوسع للوجود لاينحصر داخل حدود الأنا أو ذاتي أو ملكي... . كما ألحّ على الناس مبيناًأهمية تدمير هذه النظرية المتمركزة حول الذات...، وهي النظرة التي تفرض بالضرورة أن تتألف الحقيقة الروحية من كثرة من موجودات متمركزة حول ذاتها. وذلك لكي يستطيع الناس أن يعيشوا حياة أوسع وأكثر حرية، وهي الحياة التي تتجاوز الحدود الضيقة لرغبات الفرد وشهواته، الحياة المتعالية المتحررة من الرغبة التي هي النرفانا"[٤٥].

---

٤٤) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تحرير جفري بارندر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة ١٧٣ ، الكويت ١٩٩٣ ، ص٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ـ ٢٢٥

٤٥) المصدر السابق، ص٢٢٥ ـ ٢٣٠ .

بالنسبة لعامة الشعب يُختزل عملياً طريق الخلاص (الماجا) بالأخلاق، لأنه ليس لديهم زمن الفراغ اللازم للتأمل، ولايتيسر لهم من الحكمة إلا مايصلهم من الكهنة (الرهبان). ثم إن الأخلاق نفسها، كما عرضناها آنفاً، تذكر بالوصايا العشر في العهد القديم، وما هي أكثر من نواهٍ أو محرمات سلوكية. تضاف إليها تعليمات أخلاقية سلوكية يتوجب على عامة الشعب اتباعها: واجبات الأبناء نحو آبائهم، والآباء نحو أبنائهم؛ التلاميذ نحو معلميهم، والمعلمين نحو تلاميذهم؛ الأزواج نحو زوجاتهم،والزوجات نحو أزواجهن؛ الخدم نحو مستخدميهم، والمستخدمين نحو خدمهم؛ وأخيراً واجبات العامة نحو الرهبان وواجبات الرهبان نحو العامة[٤٦]. من هذه الزاوية نجد في البوذية مساهمة دينية في تيسير مسيرة المجتمع الطبقي، بشرعنة العلاقات الطبقية وتلطيفها. هذه السمة لاتنفرد بها البوذية، وإنما أخذناها كمثال، باعتبار أنها أكبر الأديان في العالم من حيث عدد المعتنقين.

الخلاصة مما سبق: كما أن الدين نشأ عن أسباب سبقت نشوء الطبقات، فإنه أيضاً تأثر في تطوره وفي صياغاته النهائية بالطبيعة الطبقية للمجتمع. في أحيان معينة كان الدين شكلاً من أشكال الردّ على الظروف والعلاقات اللاإنسانية، أو كان اديولوجيا ثورية يحملها المجاهدون. وفي الأحوال العادية كان مادة للاستغلال، مادة يسهل استعمالها فردياًأو فئوياً أو طبقياً للوصول إلى مآرب خاصة أو طبقية. ولاحاجة في ذلك إلى أن يكون المظلومون أو الظالمون واعين بالضرورة لهذا الشكل الديني للسياسة أو للصراع الطبقي.

ثمة مثال معبّر عما نقصده: مارتين لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) وتوماس مونتسر (١٤٩٠ ـ ١٥٢٥) رجلا دين، جمعهما الإصلاح الديني ضد الكنيسة (الكاثوليكية) والبابا في روما، لكنهما في النضال الديني فرّقهما

---

٤٦) نفس المصدر، ص٢٣٣ .

العامل الاجتماعي (الطبقي). فكان مارتين لوثر ممثلاً للإصلاح الديني البرجوازي (السلطوي أو الأميري)، بينما ظهر توماس مونتسر كداعية للإصلاح الديني الشعبي. من الطريف أن لوثر يدعو الفلاحين إلى الطاعة والخضوع لأسيادهم مستنداً إلى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (الأصحاح الثالث عشر)، بينما اعتماداًعلى نفس الرسالة ونفس الأصحاح يؤكد مونتسر على حق الشعب في المقاومة وعلى سلطة الشعب. لكن لوثر يضع الثقل على الآيتين الأولى والثانية: "(١) لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة. لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله. (٢) حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة". أما مونتسر فيرى التشديد على الآيتين اللاحقتين: "(٣) فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد أن لاتخاف السلطان؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه. (٤) لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف. لأنه لايحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشرّ". بناءً على هاتين الآيتين أقام الله السلطة من أجل رفع السيف في وجه فاعلي الشر. وإذا ماانعكس الأمر، فإن السيف يؤخذ منها ويُعطى للشعب الساخط للقضاء على الكافرين، كما عبّر مونتسر في رسالته إلى الأمير فريدريش بتاريخ ٥تشرين أول (أكتوبر) ١٥٢٣[٤٧].

مع ذلك بالنسبة لعصرنا الحاضر لانستطيع بالتأكيد أن نزعم أن الرأسماليين ودعاتهم غير مدركين لتلك الوظيفة السياسية للدين. يقول بول لافارغ:

"الوظيفة الاجتماعية لمستغل العمل تتطلب أن يدعو البورجوازي إلى الدين المسيحي، حيث يعظ بالخضوع والخشوع أمام الله، الذي يجعل

٤٧) انظر غيرهارد فير: توماس مونتسر، دار روفولت، راينبك/هامبورغ، ط٢ ، ١٩٧٥ ، ص٥٨ . ترجمة النص الانجيلي من قبل جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى بيروت ١٩٦١، وهي ترجمة غير موفقة، كما هو واضح للقارئ.

البعض سيداً والبعض خادماً، كما تتطلب أن يتمّم تعاليم المسيحية بالمبادئ الأزلية للديموقراطية. ومصلحته الكبرى تكمن في أن يستنفذ العمال المأجورون طاقتهم العقلية في مماحكات حول حقائق الدين وفي نقاشات حول العدالة والحرية والأخلاق والوطن وماشاكلها من المفاهيم الأخرى، حتى لاتبقى لديهم دقيقة واحدة للتفكير في وضعهم المزري وفي تحسين هذا الوضع". ويعطي لافارغ على ذلك مثالين: "الراديكالي الشهير والبورجوازي التجاري جاكوب برايت ثمّن طريقة التغبية هذه عالياً، لدرجة أنه كان يمضي أيام الآحاد مع عماله بتلاوة الأنجيل والتعليق عليه. بالطبع لم تكن حرفة التغبية الإنجيلية تُمارس - من قبل البورجوازية الإنكليزية من كلا الجنسين - إلا مثل أي هواية بصورة غير منتظمة. لذلك توجب على البورجوازية الصناعية... لأداء هذه المهمة أن تحوز على مجهّلين محترفين. وقد وجدتهم في شخص الكهنة لدى جميع العبادات. لكن، كما أن للعملة وجهها الآخر، فإن مطالعات الإنجيل من قبل العمال المأجورين تنطوي على مخاطر. وقد أعطاها روكفلر حقها من التقدير. فلكي يتجنب هذه المساوئ أسس هذا "التروستي" الكبير تروستاً لإصدار أناجيل شعبية مطهّرة من التظلّمات ضد لاعدالة الأغنياء ومن صيحات الغضب الحاسدة ضد حظ الأغنياء المثير..."(٤٨).

في الواقع، حتى بدون هذه التلاعبات الفاضحة والكافرة، يسهل استعمال الدين كـ"أداة قمع" لاشعورية (أو داخلية) للصراع الطبقي. فمن جهة يوجّه الدين - في جانب منه، كما سبق الحديث - أنظار الأتباع عن الخلاص المادي (الدنيوي) إلى الخلاص الروحي (الأخروي)، عن الحياة الدنيا الفانية إلى الحياة الباقية. من جهة أخرى يبرّر لهم وجودهم كمستغَلين مظلومين: اختبار لإيمانهم، قصاص لذنوبهم، غضب من الله، الأرض للأغنياء وللفقراء الجنة، والله يعطي الأغنياء ويزيد لكي لاتكون

---

٤٨) بول لافارغ: أسباب الاعتقاد بالله. لدى فيتشر، ص٨٢/٨٣ .

لهم على الله حجة...إلخ. الدين يعد البشر في الآخرة بكل ماحرموا منه على هذه الأرض، حتى المحرمات، إلا أنه يطالبهم مقابل ذلك بأشياء خطيرة. لايطلب منهم العبادة فحسب، بل أيضاً نمط حياة يمثل ركيزات التسلّط الطبقي: الزهد بمتع الحياة والتعفف عنها باعتبارها شهوات شيطانية؛ الصبر مفتاح الفرج، وقد بشّر الله الصابرين؛ القناعة وعدم الاعتداء على أموال وثروات الأغنياء، فالله مقسّم الأرزاق وهو يرزق من يشاء؛ طاعة أولي الأمر وعدم مقاتلة الأخوة في الدين...الخ. وبالمقابل يطالب الأغنياء بما يثبّت امتيازاتهم ويخفّف من غلوائهم: الرحمة، التواضع، الصدقة، الزكاة، الصيام، الحج، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا ابتليتم بالمعاصي فاستتروا...

إذا كان الدين، كما يقول ماركس، "زفرة المخلوقات المعذبة"، فهو أيضاً بذات الوقت بديل الصراع الطبقي. وليس هو بديل نضال الإنسان المعذب فحسب، بل هو كذلك "حصان طروادة". الإنسان ينحاز هنا في نضاله من أجل الخلاص أكثر أو أقل إلى معسكر العدو نفسه!. عندئذ نعي قول ماركس: "الدين خلاص موهوم صادر عن وعي مقلوب لعالم مقلوب"(٤٩). هذا هو أحد وجهي الدين: الوجه السلبي، وجه الظالمين. أما الوجه الإيجابي، وجه المظلومين، فقد عبّر عنه يسوع المسيح والنبي محمد وماني وأبو ذر الغفاري والقرامطة وتوماس مونتسر وكاميلوتوريز. وفي كل وقت لايكون فيه الإيمان وراثياً فحسب، في كل وقت يكون فيه الإيمان اختياراً حراً، حيث لاينفصل الوعي عن الواقع، حيث يكون الإنسان كياناً واحداً لاانفصام فيه، يكون الدين دين العدالة والتقدم.

بهذا الصدد أود أن أشدّد كل التشديد على نقطة جدّ هامّة وجدّ حساسة، وهي أن المعتمد عليه ليس الصحة أو الخطأ، لاالعلم أوالخرافة، لاالواقعية أوالخيالية، فالدين خارج حدود هذه المقاييس، هو في مجال

---

٤٩)ماركس، نقد فلسفة الحق، المصدر المذكور، ص٣٤ .

ماوراء الطبيعة. يجب النظر إليه كإديولوجيا، والاديولوجيا تنطوي على مصالح طبقية، على مطامح سياسية. المعوّل عليه إذن هو هذه المصالح والمطامح، لاالقيمة العلمية. بتعبير آخر: ليس المهم هنا، كيف يتخيّل المؤمنون حياتهم الآخرة، بل كيف يتصورون ويريدون حياتهم على هذه الأرض. بالتالي، فإن الباحثين الذين يوجهون جهودهم لدراسة غيبيات الحركات الدينية، ناسين أو متناسين برامجها الاجتماعية السياسية، قد يصل الأمر بهم إلى جعل الأبيض أسود والأسود أبيض. أمامهمة دراسة التصورات والمعتقدات فتأتي بالدرجة الثانية، أو تأتي عندما تزول الحركة أو تركد، أي عندما تزول المصالح والمطامح الأولية، وتبقى العقيدة معلقة في الهواء، تعيش حياتها السماوية بعد اجتثاث جذورها الأرضية، لتعود من ثم وتصبح بدورها جذوراً سماوية للواقع الأرضي. إنها مشكلة انفصال الإديولوجيا عن أساسها الواقعي، كما ذكرنا سابقاً. تلك هي المشكلة، مشكلة أفكار مولودة لدى بشر معينين في زمان ومكان محددين،تصبح صالحة لجميع البشر في كل زمان ومكان. هذا هو التثبيت الديني لواقع مضى، بالتالي هو تثبيت اديولوجي لظروف وعلاقات تخلفت عن الزمن، وأصبحت هكذا رجعية.

يتضح مما تقدّم، أنه ليس من مصلحة الطبقات الحاكمة المالكة دراسة الدين موضوعياً. ليس من مصلحتها تنوير أشدّ الناس إيماناً، لأنها هي أقلّ الناس إيماناً. وكيف يكون مؤمناً من يأكل لحم أخيه حياً؟! لقد أصبح النفاق والرياء طبعاً متأصلاً فيها. ووسطاؤها المحترفون ترسلهم إلى كل مكان، يشهدون لها، ويتتبعون أثر أية بادرة توعية وتنوير،وينقضون دينياً على كل نقد دنيوي، مثلما تدعمهم في تكفير أي اجتهاد ديني. أوصياء الدين ضد حرية العقيدة لأنها تلغي وصايتهم وبالتالي وجودهم، وهم كذلك ضد الديمقراطية لأنها قد تسلبهم الدعم السلطوي. بالمقابل، الطبقة العليا ضد الديموقراطية لأنها تلغي تسلطها وامتيازاتها، وكذلك ضد حرية العقيدة لأنها تكشف عنها التمويه الديني. هذا التواطؤ (الضمني) قلما

يدركه المواطن العادي البسيط الذي يماهي بين الدين ورجاله. فإذا ضاقت به الأحوال وسدّت أمامه السبل، فليس له من ملجأ سوى الدين. فكيف يسمح لأحد بأن يمسه؟! هكذا يتوهم. لذلك نجد أشدّ الناس حاجة إلى التوعية والتنوير هم أشدّهم عداوة لأية بادرة تنويرية. هذا لأنهم أكثر الناس انسحاقاً، بالتالي أحوجهم إلى السلوى والسلوان. بعد هذا نفهم - بدون تشويه وتحريف - ماقصده ماركس بعبارة "أفيون الشعب"، إذ لاتجديهم نفعاً "زفرتهم كمخلوقات معذّبة"، بل عليهم كبشر يريدون تحقيق إنسانيتهم تحقيقاً فعلياًأن يمسكوا زمام أمورهم بأيديهم مباشرة.

***

إذا كان الإنسان في صراعه مع الطبيعة قد أخذ يخضعها أكثر فأكثر لإرادته، ازداد فهماً لقواها وانتفاعاً منها، فانجلى سرها وخبا سحرها وقلّ تهديدها للحياة، فأزال بذلك عنها صفة الألوهية، فإن الموت مايزال غريباً ورهيباً بالنسبة للإنسان، يذكّره دائماً من جديد بقزامته وعجزه. كما أن الغربة والتهديد اللذين يعيشهما في ظلّ قوى اجتماعية مجهولة ورهيبة تدفعه باستمرار إلى التمسك بقشة النجاة. إلا أن المنجزات العلمية وعلى رأسها التقنية والاقتصادية، والعلوم الإنسانية رغماً عن أنوف العلماء البورجوازيين، واكتشاف الإنسان للقوانين الطبيعية والاجتماعية التي تفسّر له كل شيء حتى غربته، التي تفسّر له الظلم والاستغلال والبؤس الذي هو فيه، بالارتباط مع التجربة الحياتية في العمل والنضال، كل هذا ينقله من حال الطفولة إلى حال الرشد، حال الراشدين الذين يرفضون كل وصاية وبالتالي أي استغلال وأي تسلط.

الفصل الثاني

المحرم الجنسي

كما نوّهنا في الفصل السابق، لم يكن هناك انفصال لدى الإنسان البدائي بين مختلف نشاطاته، ولم يكن ثمة فرق بين التقاليد والقوانين والأخلاق والدين... مع بداية الحضارة، مع نشوء الطبقات بدأت تغربة الإنسان، وحدث انفصال بين الممارسة الدينية والعمل الإنتاجي، بين اللعب والعمل، بين الدين والجنس... إلا أن الدين بقي يلعب دوره السابق في الوعي الاجتماعي، بالرغم من أن القوانين الجديدة والمؤسسات الجديدة والأوامر الجديدة بجميع أنواعها، بما فيها الأخلاقية، لم تعد تنبع من حاجة المجتمع ككل، بالتالي من حاجة كل فرد (كما كان الحال في العصر البدائي)، بل في المقام الأول تلبية لحاجة الطبقة المسيطرة في مجتمع الطبقات، إذن قوانين ومؤسسات تسلطية. بالرغم من ذلك بقي للدين دوره، وأرادت له الطبقة الحاكمة أن يقوم بهذا الدور، بعد أن وضعته بواسطة الكهنة تحت إشرافها. وهكذا حدث الاغتراب الديني. وهكذا أصبح ما يقوله الدين عن الجنس أمراً خارجياً، تعاليم قسرية، وكان أن حدث الاغتراب الجنسي.

آ ـ الحاجة الجنسية من الحرية إلى الكبت

لدى الإنسان كإنسان حاجات أولية، حاجات لم تتغيّر في جوهرها منذ كان حيواناً. الفرق بين الإنسان والحيوان في هذا المجال هو إمكانية البشر التحكم إلى درجة معينة في هذه الحاجات، في كيفية إرضائها، كمية الإرضاء، مكان وزمان ودرجة التكرار في عملية الإرضاء. وقد تصل القدرة في بعضهم إلى رفض سدّ حاجة معينة. وتعود جميع الحاجات الأولية والثانوية أصلاً إلى حاجتين أوليتين لاأول لهما: حفظ الذات وحفظ النوع، أو غريزة البقاء والغريزة الجنسية. يقول فيلهلم رايش:

"كان فرويد يفرق من بين الدوافع مجموعتين نفسانيتين رئيسيتين، غير قابلتين للتجزؤ أبعد من ذلك، وهما دافع البقاء والدافع الجنسي، بالاستناد إلى التفريق الشعبي مابين الجوع والحب. وجميع الدوافع الأخرى، حب السيطرة، الطموح، الشره للربح إلى آخره، يعتبرهما فرويد تكوينات ثانوية، تفرعات لهاتين الحاجتين الرئيسيتين. وبالنسبة لسيكولوجيا المجتمع سيكون لنظرية فرويد، بأن الدافع الجنسي يظهر في البدء استناداً إلى الدافع للغذاء، أهمية كبيرة، فيما لو أمكن إيجاد صلة مع مقولة مشابهة لماركس، بأن الحاجة الغذائية تمثل في الواقع الاجتماعي أيضاً أرضية الوظائف الجنسية للمجتمع". ويضيف في الطبعة الثانية لمؤلفه: "لقد تمكن الفكر الاقتصادي الجنسي أن يتابع سيره بضع خطوات في مسألة علاقة الحاجة الغذائية بالحاجة الجنسية. فالحاجة الغذائية توافق هبوطاً في التوتر أو في الطاقة، لذلك لايجري إرضاؤها إلا بإدخال الطاقة، بينما الحاجة الجنسية يجري إرضاؤها بإخراج الطاقة أو تصريفها. هذا مايفسّر أن الجوع قد يشارك أو يشارك فقط بصورة غير مباشرة في بناء الجهاز النفسي، بينما الطاقة الجنسية هي القوة البناءة أصلاً، الإيجابية، الإنتاجية لما هو نفسي". ويقول في نفس المصدر: "والواقع الاجتماعي يؤثر على الدوافع البدائية

مقيداً ومعدلاً ومشجعاً دون توقف. إذ ذاك يتخذ الدافعان الأساسيان مسلكين مختلفين. فالجوع أكثر عناداً وصرامة، وأشدّ إلحاحاً على الإرضاء الفوري من الدافع الجنسي. ولايمكن كبت الجوع في أي حال من الأحوال مثل الدافع الجنسي. أما الدافع الجنسي فهو قابل للتعديل ومطواع وقابل للتصعيد، ويمكن عكس ميوله الجزئية إلى ضدّها، لكن دون إمكان التنازل التام عن الإرضاء. والطاقة التي تصرف في سبيل المنجزات الاجتماعية، وكذلك المنجزات التي تُرضي الدافع الغذائي، تنحدر من الليبيدو. إنه القوة الدافعة للتطور النفسي، لحظة أن يقع تحت تأثير المجتمع"[1].

في بداية المجتمع البشري (في الطور الأدنى من العصر الوحشي) ماكان الناس يعيشون في أسر بشكلها الحالي، بل في مجموعات (قطعان بشرية). وكان إرضاء الحاجة الجنسية (أو الجماع) حراً. فعاش الناس وقتئذ في حرية جنسية مطلقة، أي في مشاعة جنسية تتوافق مع المشاعة الاقتصادية. وكان التزاوج في تلك المجموعات البشرية جماعياً، بمعنى أن جميع نساء المجموعة متزاوجة تلقائياً مع رجال المجموعة ذاتها،وبالعكس كان جميع رجال المجموعة متزاوجين تلقائياً مع جميع نساء المجموعة إياها. الزواج بشكله المعاصر لم يكن موجوداً. كان الإنسان يقوم بالجماع، كما يقوم بأي نشاط آخر، دون معيقات أو تعقيدات. بعدئذ ومع تطور المجتمع البشري حدث للحرية الجنسية أول تقييد، وهو - في الحالة العامة - تحريم العلاقة الجنسية بين الآباء والأبناء (ذكوراً أو إناثاً). إلا أن التزاوج بقي مع ذلك محتفظاً بصفته الجماعية، إنما على صعيد كل جيل. فالآباء والأمهات والأعمام والأخوال والعمات والخالات يؤلفون عصبة تزاوج، كذلك يؤلف الأخ والأخت وابن العم وابن الخال وبنت العم وبنت الخال

---

١) فيلهام رايش: المادية الجدلية والتحليل النفسي (ط١: ١٩٢٩ ، ط٢: ١٩٣٤). الطبعة العربية، ترجمة بوعلي ياسين، ط١ ،دارالحداثة،بيروت ١٩٨٠، ص٢٢ ، ٣٠ .

عصبة تزاوج أخرى، ولاعلاقة جنسية بين العصبتين. كما بقي التزاوج جماعياً من بعد تقييد آخر، وهو تحريم العلاقات الجنسية بين الأخوة والأخوات وغيرهم من ذوي وذوات قربى الدم، ابتداءً بالأخوة والأخوات الأخياف (من طرف الأم فقط)[٢]، ثم بين جميع الأخوة والأخوات وبين أولاد (أبناء وبنات) العم والخال والعمة والخالة.

هذا المسار التحريمي هو الذي وصل إلينا عبر تطور القطيع إلى الأسرة في المجتمعات الحديثة. غير أن بعض العلماء رأوا مساراً آخر للتحريم الجنسي، ربما كان سابقاً وربما كان موازياً له. يحدثنا فرويد، انطلاقاً من الإنسان الأسترالي الأصلي، أن الإنسان البدائي، الذي كان ينسب نفسه إلى "طوطم"، كان يحرم على جميع "أولاد" الطوطم الواحد الدخول مع بعضهم البعض في علاقات جنسية. فإذا كان الانتساب إلى الطوطم عن طريق الأم (ماتريركية أو أمومية، وهي الأقدم في وجودها)، يكون الجماع محرماً بين الأم وأبنائها، مسموحاً بين الأب وبناته. أما إذا كان الطوطم عن طريق الأب (بطريركية أو أبوية)، فيكون الجماع محرماً بين الأب وبناته ومسموحاً بين الأم وأبنائها. طبعاً في كلا الحالتين يكون الاتصال الجنسي محرماً بين الأخوة والأخوات، لأنهم ينتسبون إلى ذات الطوطم، سواءاً عن طريق الأم أو عن طريق الأب[٣].

بهذه الطرق الدينية أو شبه الدينية استطاع المجتمع البدائي أن يحدّ من التزاوج الجماعي. ولانعرف الأسباب. لعلها الرغبة في توسيع القرابة

---

٢) فريدريش انغلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، في: ماركس/ انغلز، مختارات، المجلد الثالث، دار التقدم، موسكو ١٩٧٠ ، ص٢١٥ - ٢١٦ .

٣) زيغموند فرويد: طوطم وتابو، دار فيشر، فرانكفورت وهامبورغ ١٩٧١ ، ص٩ - ١١ قمت شخصياً بترجمة هذا الكتاب إلى العربية، وقد صدر عن دار الحوار باللاذقية عام ١٩٨٣ . كما ترجمه جورج طرابيشي، وصدرت ترجمته عن دار الطليعة ببيروت في نفس العام.

وبذلك زيادة قوة العشيرة، أو لعله اكتشاف مضار التزاوج بين الأقرباء[٤] (على النسل)، وربما بسبب فارق السن في التحريم الأول، أو الحاجة إلى تنظيم النشاط الجنسي وتقليل الإسراف فيه. يمكن ان نعدّد الكثير من الأسباب المحتملة، لكن يبدو أن الأساس في تحريم الأقارب هو ضرورة الحفاظ على وجود واستمرار المجموعة البشرية المعنية (القطيع البشري المعني) من خلال الانفتاح على المجموعات البشرية المجاورة والتصاهر معها.

لقد كانت القطعان البشرية صغيرة العدد لدرجة أنه في فترةٍ معينة قد لا يجد شاب أنثى ناضجة يجامعها أو لا تجد فتاة ذكراً ناضجاً تجامعه، بسبب المرض والموت المبكر أو لاحتمالٍ أن يولد للمجموعة جيل من الذكور فقط أو من الإناث فقط. مثلاً: في مجموعة من أربعين قد يكون هناك تسعة أزواج. وسيتم إنجاب حوالي ٣ أطفال كل عام، وربما سيبقى واحدٍ منها على قيد الحياة حتى يبلغ مرحلة النضوج. وقد تكون الفرصة واحداً من ثمانية أن يحدث خلال فترة منٍ ثلاث سنوات أن يكون البالغون الشباب كلهم ذكوراً فقط أو إناثاً فقط. وبالتأكيد، فإن الانحراف عن نسب متعادلة في الجنسين في مثل هذه المجموعة الصغيرة أمر شائع، ولو استمر ذلك فإن وجود المجموعة سيكون مهدداً[٥] . وقد تبين لوشبورن ولانكستر أنه لإنجاب عدد كافٍ من الأطفال ثمة حاجة لمئة من الأزواج، كي تبلغ النسبة بين الجنسين٥٠/٥٠ وتسيرٍ من ثم حياة المجتمع بسلامة. وهذا يتطلب بمجموعة تعدّ ٥٠٠ فرداً[٦]. وبما أن

٤) انغلز، أصل العائلة، ص٢٢٨-٢٢٩. انظر أيضاً: اوغست بيبل، المرأة والاشتراكية، ط٦٣، دار دينس، برلين ١٩٧٤، ص٤٧-٤٨.

٥) ف.ل.ووسبين/روث مور: من قرد إلى إنسان، ترجمة توفيق الأسدي، دار المنارة، اللاذقية ١٩٨٨، ص٢٠٦-٢٠٧.

٦) المصدر السابق، ص٢٠٧. انظر أيضاً: كلود ميلاسو، النساء. أهراء ورساميل، الترجمة الألمانية (الثمار الوحشية للمرأة)، دار سور كامب، فرانكفورت أم ماين ١٩٨٣، ص٢٥.

المجموعات البشرية لم تكن في ذلك العصر البدائي لتصل إلى مثل هذا الحجم، كان لابدّ من أن تستعين كل واحدة بجاراتها التي تحتك بها عند جمع الثمار والصيد، وعلى سبيل التبادل أو الاقتراض. غير أن هذا التزاوج الخارجي لايتحقق تلقائياً، بل الأرجح أن يميل الأفراد إلى التزاوج الداخلي، لذلك يتوجب أن يفرض فرضاً من قبل المجموعة ممثلة بقائدها أو شيخها. وهذا غير ممكن على الدوام إلا بمساعدة الاديولوجيا التي تتجلى في الدين والسحر والشعائر وإرهاب المعتقدات الخرافية... وتتراكم الممنوعات الجنسية وكذلك العقوبات على اقترافها، وتتخذ طابعاً إطلاقياً. وهكذا يصبح التزاوج الداخلي سفاح قربى(٧)، والممنوع محرماً.

كما ذكرنا، الأساس الذي يقوم عليه تحريم الأقارب هو ضرورة الحفاظ على وجود واستمرار المجموعة البشرية المعنية. فيما سبق كانت الضرورة اقتصادية جنسية، أي التوفيق بين الوحدة الاقتصادية الصغيرة بطبيعتها وبين الوحدة التزاوجية التي توجب أن تكون كبيرة. على نفس الأساس رأى بعض العلماء أن تحريم الأقارب جاء لاتقاء صراع الذكور على نساء ذات القطيع البشري. يقول فرويد: "إن الحاجة الجنسية لاتوحّد الرجال، بل تقسمهم. ولما اتحد الرجال لقهر الأب، كان كل واحد منهم غريم الآخر عند النساء. أراد كل واحد منهم أن يمتلكهن جميعاً لنفسه، مثل الأب، وفي صراع الجميع ضد الجميع كان المجتمع الجديد سيتقوّض. فلم يعد هناك متفوق قادر على أن يؤدي دور الأب بنجاح. بذلك لم يبق أمام الأبناء، فيما لو أرادوا أن يعيشوا معاً، سوى - ربما بعد أن تغلبوا على مصادمات خطيرة - أن يرسوا حظر سفاح القربى، فتخلوا جميعاً في نفس الوقت عن النساء اللواتي اشتهوهن واللواتي من أجلهن في المقام الأول تخلصوا من الأب..."(٨). بهذا الخصوص يرى رينيه جيرار أن عقدة أوديب المتضمنة في نظرية فرويد زائدة لالزوم لها. ذلك لأن التحريم يولد كما تولد الظاهرات الثقافية الأخرى: "يستولي الرعب على

---

٧) ميلاسو، ص٥٩ - ٦٠ .

٨) الطوطم والتابو، ص١٧١ من ترجمتي.

المتخاصمين فيتجنبون العودة إلى السقوط في العنف التبادلي. يتحاشون غضب الآلهة. التحريم يتبع العنف، يأتي بعد العنف.. يشمل الحرم كل النساء اللواتي جرت حولهن الخصومة، أي أقربهن؛ وذلك ليس لأنهن مرغوبات لذاتهن، ولكن لقربهن، لأنهن يسببن الخصومة. وعلى ذلك يتعلق التحريم دوماً بالأقربين من دم واحد، علماً بأن حدوده الخارجية لاتتوافق بالضرورة مع درجة القرابة الفعلية... المحارم الجنسية كغيرها من المحرمات، قربانية في جوهرها. فالتحريم الجنسي مثل تحريم القتل ضمن المجموعة ولها نفس الأصول ونفس الوظيفة."(٩)

مهما تكن الأسباب، فإن التحريم قاد عملياً إلى صعوبة استمرار التزاوج الجماعي وأحياناً إلى استحالته: فكيف يجد الرجل مثلاً كثرة من النساء يتصل بهن جنسياً، إذا حرّمت عليه أمه وبناته وجميع أخواته من أمه وأبيه، وعماته وخالاته، وبنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته... وذلك في مجتمع ضيق كالذي كان في العصور الأولى للبشرية؟!(١٠) كذلك، كيف تجد المرأة البدائية كثرة من الرجال في ذلك المجتمع بوجود التحريمات المذكورة؟. طبعاً لم يصل التحريم إلى هذه الدرجة من الشمولية إلا في قلة قليلة من المجموعات البشرية، لكن بالرغم من ذلك حدّ هذا من إمكانية ممارسة التزاوج الجماعي بسبب صغر المجتمع وقلة البشر وابتعادهم عن بعضهم مكانياً وغير ذلك من الأسباب.

في العصور التالية من حياة البشرية، التي تبدأ بظهور الفن الفخاري الذي سمح باكتشاف المعادن ـ أي مع بداية العصر البربري ـ ساد ماأسماه انغلز "التزاوج الثنائي" الذي قام على علاقة جنسية رئيسية بين رجل واحد وامرأة واحدة، وإلى جانبها علاقات جانبية لكل من الرجل والمرأة مع نساء

---

٩)رينيه جيرار: العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش ـ عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٢، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠ .

١٠) انغلز، أصل العائلة، ص٢٢٧ ومابعدها.

أخروات أو رجال آخرين، مع حق كليهما في الافتراق أو الانفصال لأي سبب وفي أي وقت. فلم يكن هناك تزاوج لمدى الحياة. لكن، أثناء الانتقال من التزاوج الجماعي إلى التزاوج الثنائي أو إبان عصر التزاوج الثنائي كان يحدث تطور آخر يتمثل بتزايد سلطة الرجل، وبالتالي طموحه إلى الاستئثار بالمرأة لوحده دون غيره من الرجال أو الاستئثار بحق العلاقات الجانبية دون المرأة.

وقبيل عصر الحضارة ظهرت الأسرة الأحادية القائمة على التزاوج بين رجل واحد وامرأة واحدة فقط، وكان انتصارها النهائي هو إحدى العلائم على بداية عصر الحضارة. ومع الأسرة الأحادية، حيث التقييد الجنسي في أعلى درجاته، ظهرت "الخيانة الزوجية" والدعارة. في الواقع لم يكن الزواج أحادياً إلا بالنسبة للمرأة، بينما كان الرجل يتمتع بفوائد التزاوج الجماعي(١١)، شرعيا بتعدد الزوجات وامتلاك الجواري. لقد بدأ هذا في الطور المتوسط من البربرية، عندما شرع الإنسان في شرق الكرة الأرضية (العالم القديم) بترويض وتدجين الحيوانات (الأهلية)، وذلك بعد توفر بعض الفائض الإنتاجي الذي سمح به اكتشاف القوس والسهم في الطور الأعلى من الوحشية(١٢).

قبلئذ كان هناك تقسيم عفوي للعمل بين الرجل والمرأة: الرجل في الغاب أو في الصيد والمرأة في المسكن، وكل سيد في ميدانه. ـ هذه الحقيقة الواقعة تفتح مجالاً خصباً للاستنتاجات العلمية ظاهرياً، الاديولوجية المعادية للمرأة فعلياً. مثال ذلك أن يعيد البعض هذا التقسيم في العمل إلى طبيعة المرأة، فيبدو الأمر وكأنه "سنة الكون" أو "قضاء وقدر" المرأة، وفي أفضل الأحوال "قانون الطبيعة" الأبدي. من ناحية ثمة اختلاف جوهري بين عمل المرأة المنزلي في العصور الحديثة وبينه في العصور البدائية. في تلك العصور كان

١١) المصدر السابق، ص٢٥٠ .
١٢) انظر مانديل، المصدر المذكور، ص٣٠ .

العمل المنزلي متطابقاً مع العمل الاجتماعي، لأنه يخصّ جميع أفراد المجموعة البشرية التي ألّفت وقتذاك كامل المجتمع؛ حتى الأطفال كانوا يخصّون كامل المجموعة ويتحمل مسؤوليتهم جميع نساء المجموعة إياها. مجتمع الأسر الأحادية هو الذي فصل أكثر فأكثر بين العمل المنزلي (الأسروي) والعمل الاجتماعي. من ناحية أخرى، جسم المرأة هو المكان الذي تلتقي فيه المنويات بالبيضات، وهو بالتالي يحمل الجنين ولمدة تسعة أشهر. ثم بعدئذ تنقضي فترة أخرى بإرضاع الوليد والعناية به. وماأن تمضي عدة شهور بعد ذلك حتى يأتي طفل آخر...وهكذا دواليك. إذن لم يكن تقسيم العمل بين الرجل والمرأة عائداً في الأصل لتفوق الرجل جسمياً أو عقلياً على المرأة، إذ مامن دليل قاطع على ذلك لدى الإنسان البدائي. ومايمكن أن نراه من تفوق الرجل الآن هو نتاج النظام الاجتماعي خلال عشرة آلاف سنة وأكثر.

وقد وجدنا مصداقاً لذلك في قول ول ديورانت: "فعجزها الذي يعاودها مع الحيض، وعدم تدريبها على حمل السلاح، واستنفاذ قواها من الوجهة البيولوجية بسبب الحمل والرضاعة وتربية الأطفال، كل ذلك عاقها في حربها مع الرجال، وقضى عليها أن تنزل منزلة دنيا في كل الجماعات إلا أدناها وأرقاها.. وإن ماتراه بين الرجال والنساء اليوم من تفاوت في قوة البدن لم يكن له وجود فيما مضى، وهو الآن نتيجة البيئة وحدها أكثر منه أصيلاً في طبيعة المرأة والرجل...". ثم يؤكد: "إن معظم التقدم الذي أصاب الحياة الاقتصادية في المجتمع البدائي كان يُعزى إلى المرأة أكثر مما يُعزى للرجل. فبينما ظل الرجل قروناً مستمسكاً بأساليبه القديمة من صيد ورعي، كانت هي تطور الزراعة على مقربة من محال السكنى، وتباشر تلك الفنون المنزلية التي أصبحت فيما بعد أهم مايعرف الإنسان من صناعات..."(١٣). وبحسب مانديل، رافق في ظروف معينة ولفترة محدودة اكتشاف الزراعة

---

١٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الأول ـ نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، صادر عن جامعة الدول العربية، دون سنة أو مكان النشر، ص٦٠ ـ ٦١ .

تسلط المرأة وظهور الأسرة الماتريركية (الأموية)، وذلك عندما بدأت الزراعة أمام المسكن وقامت بها المرأة، بينما كان الرجل لم يزل مشغولاً بالصيد. وبازدياد أهمية الزراعة اقتصادياً على الصيد سيطرت المرأة(١٤).

على أية حال كان التقسيم المذكور في العمل قد حدّد واشترط تقسيم الملكية بين الرجل والمرأة. وعندما أصبح لدى الرجل تلك القطعان الكبيرة من المواشي، احتل من جهة بسبب ثروته المرتبة الأولى في البيت أيضاً، ومن جهة أخرى أصبح يحتاج إلى قوة عمل غريبة. في السابق كان البدائيون يقتلون أسراهم أو يضمونهم إلى عشيرتهم كأخوة. ذلك لأن قوة عمل الإنسان لم تكن تعطي فائضاً ملحوظاً يزيد على المقدار اللازم لإعالته. لكن، بعد تربية الحيوانات وزراعة النباتات (١٥)، ازدادت الإنتاجية، وظهرت الحاجة إلى جعل الأسرى والمستضعفين عبيداًيرعون القطعان المتزايدة ويقومون بغير ذلك من الأعمال المنتجة إلى جانب شتى أنواع الخدمات، ومنها خدمات الجواري الجنسية. "كان هذا الانتقال إلى الأسرة الأبوية ـ الأسرة التي يحكمها الوالد ـ ضربة قاضية على منزلة المرأة. فقد باتت هي وأبناؤها، في أوجه الحياة الهامة جميعاً، ملكاً لأبيها أو لأخيها الأكبر، ثم ملكاً لزوجها. إنها اشتريت في الزواج، كما كان العبد يُشرى في الأسواق سواء بسواء، وهبطت ميراثاً كما يهبط سائر المُلك عند وفاة الزوج. وفي بعض البلاد (مثل غانة الجديدة، وهبرديز الجديدة، وجزر سليمان، وفيجي، والهند وغيرها) كانت تشنق وتدفن مع زوجها الميت، أو كان يطلب إليها أن تنتحر، لكي تقوم على خدمته في الحياة الآخرة"(١٦).

---

١٤) انظر مانديل، ص٣٠ .

١٥) القاعدة هي وجود تربية الحيوانات قبل اكتشاف الزراعة. أما في الهند الغربية (أميركا حالياً) مثلاً فقد حدث العكس. ويقدر ميلاد النشاط الاقتصادي الأول في حوالي عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، بينما الزراعة في حوالي ١٥ألف سنة قبل الميلاد. انظر مانديل، ص٢٩ .

١٦) ديورانت، ص٦٢ ، استناداً إلى سومنر وكيلر، راتسل، ويسترمارك.

هكذا يتبين لنا، أن تطور العلاقات الجنسية منذ بداية الحياة البشرية حتى عصور الحضارة وإلى الآن هو في نفس الوقت تطور إرضاء الحاجة الجنسية من الحرية المطلقة إلى الكبت النسبي، وهي في الوقت ذاته تراجع في منزلة المرأة من المساواة الحقة إلى العبودية والتبعية.

ب ـ فهم الدين للجنس

قبل توصّل الإنسان البدائي إلى المعرفة الجنسية، باكتشاف الصلة بين الجماع والإنجاب، كان يمارس الجماع من أجل المتعة. بعدئذ صار الجماع مطلوباً ليس فقط للمتعة، بل للإنجاب أيضاً، وفي حالات للإنجاب فقط، بل إن الكفة سرعان ما مالت على المستوى الاجتماعي والاديولوجي إلى جنس الإنجاب على حساب جنس المتعة. في نفس الوقت نزلت تلك المعرفة الجنسية بمنزلة المرأة من رتبة القدسية، باعتبارها كأم تملك القدرة الإلهية على إنجاب وإرضاع الأطفال وبالتالي استمرار الجنس البشري، إلى مرتبة حاضنة تفريخ وبقرة إرضاع للبذور التي يلقيها الرجل فيها. أصبح الرجل هو المخصّب الإلهي، والمرأة هي الأداة. وانتقلت العبادة من الإلهة الأم إلى الإله السيد. حدث هذا مع سيطرة الرجل اقتصادياً ونشوء النظام البطريركي. في الوقت ذاته نشأت ازدواجية أخلاقية وقيمية تجاه الجنس: تقديس جنس الإنجاب، وتنجيس جنس المتعة. استتبع هذا ازدواجية الموقف من المرأة: مباركة الأم، لعن العشيقة. بالتالي فقدت الزوجة التي لاتنجب، كأن تكون عاقراً، قيمتها مثل أية أرض مجدبة لاتُنبت. هذه الازدواجية تجاه الجنس والمرأة مانزال نجد آثارها حتى يومنا هذا، إلى هذا الحد أو ذاك في جميع المجتمعات البشرية الحديثة.

كتب فريشاور:"إن مختلف مراحل هذه التحولات في العلاقات المتبادلة بين الرجال والنساء تعود إلى أزمان ماقبل التاريخ. ومع ذلك فإن علماء الاجتماع يرون فيها (هزيمة كبرى للجنس الأنثوي) مافتئت النساء يقاومنها منذ ألوف السنين. ولم تناضل النساء ضد مؤسسة الزواج كما ناضلن ضد تجريدهن الطاغي من حقوقهن لصالح الرجال وضد (ازدواجية الأخلاق) التي جاءت محصلة لذلك. فتحتم عليهن أن يبقين ضحاياه مابقيت قوانين الأخلاق هذه من وضع الرجال لاالنساء وقد صدرت باسم

ديانة يقوم بإدارتها الرجال بوصفهم كهنة الآلهة ووكلاؤها"[١٧]. ويرى كامبي: "رمزياً، الخطيئة هي التي تضع على الفور نهاية لعصر المرأة الذهبي. والخطيئة المعنية ليست خطيئة الجسد كما يشرحها الكهنة. وإنما خطيئة المعرفة: معرفة الجسد. إنها فترة التاريخ التي (تكتشف) فيها البشرية القضيب (العضو الذكوري)، تلك الفترة التي يصبح فيها دور الذكر في عملية الخلق واضحاً "... "مع أن دور الذكر يبدو ضرورة أولى، استمر الاعتقاد بأهمية التماس بين الإلهي والنسوي، إلا أنه غيّر صفته. وبدلاً من أن تُحدّد الخصوبة به وحده، حصل الاعتقاد الآن أنه يساهم في إنماء فاعلية الذكر. فلم يعد يعتقد بالتعاون الوحيد بين الإلهي والنسوي، بل يعتقد بفاعلية الرجولة الإلهية لتشجيع قابلية التأثر الأُنثوية (لمني الذكر الإلهي)"[١٨].

ويقول ديورانت: "كان الناس يجلّون الوظيفة الجنسية والجانب الجنسي من آلهتهم البدائية إجلالاً عظيماً، لالأنهم يرون في ذلك شيئاً من الفاحشة، بل لأنهم يرتبطون ارتباطاًوجدانياً بالخصوبة في المرأة وفي الأرض. ولذلك عبدوا بعض الحيوان كالعجل والثعبان، لأن لهما ـ فيما يظهر ـ القوة الإلهية في الإنسال، أو قل إنهما يرمزان لتلك القوة. فلا شك أن الثعبان في قصة عدن رمز جنسي يمثل العلاقة الجنسية باعتبارها أساس الشر كله، ويوحي بأن اليقظة الجنسية هي بداية الخير والشر، وربما يشير كذلك إلى علاقة أصبحت مضرب الأمثال بين سذاجة العقل ونعيم الفردوس"[١٩]. بهذا نصل إلى دراسة فهم الدين للجنس في العهد القديم الذي يمكن اعتباره معبّراً عن الديانة اليهودية. على أننا يجب أن نلاحظ بالأول أن حكاية آدم وحواء قد تكون مقتبسة عن ميثولوجيا بابلية، كما

١٧)فريشاور، ص٤٧ .

١٨) فيليب كامبي، ص٥٧ ، ٦٥ .

١٩) ديورانت، ص١٠٦ . يذكر هذا بالبيت الشعري الشهير لأبي العلاء المعري.

أشار فراس السواح[٢٠]. كما أن التراث البابلي يحتوي على مفهوم الخطيئة الأصلي، حيث يدخل في تركيب الإنسان عنصران: الطين ودم الإله الشرير "كنجو" قائد جند الإلهة الأم "تعامة"[٢١].

---

٢٠) فراس السواح، مغارة العقل، ص١١٣/١١٤ ، ٣٣٣ .

٢١)انظر الأسطورة لدى فراس السواح، وخاصة ص٩٥ . انظر أيضاً: عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري (بلاد الرافدين تحديداً)، دار الحصاد، دمشق١٩٩٥ ، ص٢١٠ .

١ ـ الجنس في العهد القديم (التوراة)

تقول الرواية الدينية أن الله تعالى خلق الإنسان على صورته، كشبهه، ذكراً وأنثى خلقهم[٢٢]. ثم تعود لتقول، إن الرب الإله وضع آدم في جنة عدن، وأوصاه أن يأكل من جميع شجر الجنّة ماعدا شجرة معرفة الخير والشرّ، وهدده بالموت إن هو أكل من هذه الشجرة. ويعيش آدم في جنة عدن سعيداً سعادة مملّة، ذلك لأنه وحيد، فيخلق الرب الإله جميع حيوانات الأرض وجميع طيور السماء ويقدمها له، لكن هذا لايجدي نفعاً. هنا يوقع الرب الإله آدم في نوم عميق، يأخذ ضلعاً من أضلاعه، ويصنع منه أنثى يقدمها له. وآدم الذي سمّى حيوانات الأرض وطيور السماء، يسمّي أيضاً حواء"...امرأة لأنها من امرئ أخذت"[٢٣].

كان آدم وحواء في جنة عدن عاريين، دون أن يشعرا بالحياء. لكن الحية، أخبث حيوانات الأرض، تغري حواء بتذوق ثمر الشجرة المحرّمة:"الله عالم أنه يوم تأكلان منه تتفتح أعينكما وتكونان كالإله عارفين الخير والشر". وحواء، التي تشتهي الثمر والمعرفة، تأكل من الشجرة وتُطعم رجلها. هنا يكتشف الإثنان أنهما عاريان، يتعرفان على ماجرت تسميته اليوم بـ"الجنس". فيأخذ كل منهما بعض أوراق التين ويستر عورته. وعندما يسمعان الرب الإله يتجول في الجنة، يتخفيان عن وجهه تحت الأشجار، ثم يعترفان له بخطيئتهما. يغضب الرب الإله. فيلعن الحية ويجعلها تزحف على بطنها وتأكل التراب، ويخلق بينها وبين المرأة، وبين نسلها ونسل المرأة عداوة. يقول لحواء: "تكثيراً أكثر أتعاب حملك.

---

٢٢) سفر التكوين، الأصحاح الأول ٢٦ .

٢٣) سفر التكوين، الأصحاح الثاني ١٥ ـ ٢٣ . واضح أن هناك بعض الاختلاف بين القولين. هما في الحقيقة روايتان: في إحداهما خلق الله البشر من ذكر وأنثى، وفي الثانية خلقهم من ذكر (آدم)، فهو الأصل.

بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك". وإلى آدم يقول: "بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها". وخوفاً من أن يأكل من شجرة الحياة ويخلد، يطرد الربّ الإله آدم من جنة عدن(٢٤). وهكذا بدأت الحياة البشرية خارج الجنة بمعرفة الجنس وبابتداء الكفاح في سبيل لقمة العيش.

لنتوقف عند هذا الفصل!. معرفة الخير والشرّ هي معرفة الجنس. فالجنس إذن هو مصدر الخير والشر. الرجل (آدم) هو الأصل، المرأة (حواء) هي الفرع والملحق. المرأة عاصية، قابلة للإغواء بالخطيئة ومغرية في الوقت ذاته على الخطيئة. موضوع الخطيئة (الشجرة) والمحرّض عليها (الحية) موجودان دائماً. سبب وجود البشرية هو خطيئة من المرأة، تتحملها كل الأجيال القادمة. ذلك لأنها دنست المحرم الوحيد في الجنة، وهو المعرفة، معرفة الخير والشر أو الجنس. لولا الخطيئة لما وجدت البشرية، إذ تمت باكتشاف الجنس أو الأعضاء التناسلية. إذ ذاك وجب ستر هذه الأعضاء، ولانعرف السبب . في جميع الأحوال، هذه الأعضاء مخجلة، غير لائق إظهارها أمام الربّ الإله، بل ولأمام الزوج الآخر. ويُفهم من قصة آدم أن البشرية بدأت برجل وامرأته، فالزواج أحادي (سنة الكون)، والأسرة الناتجة عن ذلك الزواج هي "أسرة بطريركية". فآدم هو السيد والأب المسؤول عن حواء والأطفال، وهو الشغّيل. وحواء تشتاق إليه وتتألم وتلد، وماهي وأطفالها سوى منتجات أو مشتقات من الرجل.

أسطورة الخلق هذه نقلناها من سفر التكوين، وهو واحد من خمسة أسفار تؤلف التوراة: التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية. تُنسب هذه الكتب إلى النبي موسى، الذي عاش على الأرجح، في القرن الثاني عشر قبل الميلاد. فرويد يرى أنه عاش في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر قبل الميلاد، وأنه من أصل مصري (قبطي)، كان من أتباع الملك الموحّد اخناتون وهرب من مصر

٢٤) سفر التكوين، الأصحاح الثاني ٢٥ ، الأصحاح الثالث ١ ـ ٢٣ .

بعد موته وتحظير ديانته. ويرى أن التوراة كتبه الكهنوت اليهودي عقب المنفى (في بابل) بعد ٨٠٠ سنة من حياة موسى[٢٥].

في سفر الخروج نقرأ الوصايا العشر الشهيرة: "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهن.... لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً... اذكر يوم السبت لتقدسه... أكرم أباك وأمك... لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك"[٢٦] . الكلام موجه إلى الرجل، ويُفهم منه أن المرأة هي من ملكيات أو مقتنيات. الرجل مثل العبد والأمة والثور والحمار والأشياء الأخرى في بيته.

وفي سفر اللاويين يضع النبي موسى بأمر يهوا تنظيماً لحياة المجتمع الإسرائيلي بعد خروجه من مصر واستقلاله عن المجتمع المصري. هنا نقرأ: "وكلم الرب موسى قائلا: كلم بني اسرائيل قائلا: إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً، تكون نجسة سبعة أيام. كما في أيام طمث علتها تكون نجسة. وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته. ثم تقيم ستة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شيء مقدس لا تمسّ، وإلى المقدس لا تجيء حتى تكتمل أيام تطهيرها. وإن ولدت أنثى، تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها. ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها". بعدئذ تأتي الكاهن بخروف وفرخ حمامة أو يمامة، "فيقدمها أمام الرب ويكفر عنها فتطهر من ينبوع دمها[٢٧]. هكذا كأنها

---

٢٥) زيغموند فريد: موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣.
٢٦) سفر الخروج، الأصحاح العشرون ١-١٧.
٢٧) سفر اللاويين، الأصحاح الثاني عشر ١-٧. قارن بذلك قول القرآن الكريم: "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن". سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

اقترفت ذنباًبأن أتتها الدورة الشهرية، فتوجب عليها تقديم كفارة. وربما أمكن أن نقبل بوضع خاص للمرأة، لمدة أربعين يوماً عند الولادة ولمدة أسبوع في فترة الحيض، فلا تمارس الجنس خلال هذه المدة، لكون ذلك مضرّاً بالرجل. غير أن هذا شيء ونجاسة المرأة المعنية شيء آخر. ويمكن أن نأوّل هذا الخلط بين النجاسة وضرورة اجتناب المرأة في الحالتين المذكورتين، بأن الأمر الإلهي (التحريمي) يضمن الالتزام بالضرورة الصحية أكثر من التوعية الصحية. غير أنه ليس مبرّراً، لاصحياً ولامن أية زاوية أخرى، أن تكون فترة نجاسة المرأة التي وضعت أنثى ضعف فترة نجاسة المرأة التي وضعت ذكراً. لايمكن تفسير ذلك إلا بالموقف المعادي للأنثى أصلاً والذي انسحب الآن على هذا الأمر.

وشبيه بذلك تنظيم التوراة (سفر اللاويين) للعلاقة الجنسية في المجتمع. فالمرأة في فترة الطمث نجسة مدة سبعة أيام. لكن النجاسة لاتقتصر على منع الممارسة الجنسية، بل تصل إلى تقييم المرأة. فالمرأة الطامثة نجسة، ونجس من يمسّها، وماتضطجع عليه، ومن يمس ماتضطجع عليه... لنقرأ في السفر: "وإذا كانت امرأة لها سيل وكان سيلها دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجساً إلى المساء.. وكل ماتضطجع عليه في طمثها يكون نجساً، وكل ماتجلس عليه يكون نجساً. وكل من مسّ فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجساً إلى المساء. وكل من مسّ متاعاً تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجساًإلى المساء. وإن كان على الفراش أو المتاع الذي هي جالسة عليه عندما يمسّه يكون نجساً إلى المساء. وإن اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجساً سبعة أيام. وكل فراش يضطجع عليه يكون نجساً "[٢٨]. فلا يتوقف الأمر إذن عند حدود منع الجماع في فترة الطمث، بل يتجاوزها إلى تحريم لمس المرأة الحائض، بل ولمس أي شيء تلمسه هي أو تجلس عليه. وبما أن المرأة تمضي في حالة كهذه ربع حياتها تقريباً، منذ البلوغ حتى سن اليأس

٢٨) سفر اللاويين، الأصحاح الخامس عشر، ١٩ - ٢٤ .

(على أساس أسبوع من أصل أربعة أسابيع في الشهر)، وبما أن المرء عادة ليس على علم مسبق بوقوع هذه الحالة عندها في وقتها، فإن موقف الرجل من المرأة هو افتراض نجاستها حتى يتأكد العكس. إذن، فالحكم المسبق عليها هو أنها نجسة. وفي هذا احتقار مابعده احتقار لجنس النساء.

هذا، وقد اعتبر التوراة كلاً من الجمل والوبر والأرنب والخنزير نجساًلايجوز أكله ولالمس جثته، ولم يحرّم لمس هذه الحيوانات وهي حيّة. كذلك حرّم أكل ولمس جثة الطيور الجارحة، وأضاف إليها طيوراًغير جارحة مثل النعامة. كما حرّم ابن عرس والفأر والزواحف والحشرات، لكنه حلّل الجراد والجندب. وحرّم كل ماليس له زعانف وحراشف من الحيوانات المائية...[٢٩]

ويتشدّد التوراة في معاقبة المخالفين للأوامر الجنسية، وهو متشدّد عموماً في عقوباته، فمجرد لعن الأبوين يستدعي القتل! [٣٠]. وتطبق عقوبة القتل في حالات الزنى أو الجماع مع: زوجة القريب، امرأة الأب، الكنّة، الذكر، أم الزوجة، البهيمة، الأخت بنت الأب و/أو الأم، المرأة الطامث، الخالة أو العمة، امرأة العم، امرأة الأخ. وعقوبة القتل تلحق عندئذ بالجميع: بالمرأة والرجل الزانيين، بالرجل وزوجة أبيه أو زوجة ابنه التي واقعها، بالرجلين اللواطيين، بالرجل وحماته ويحرقان بالنار، بالرجل أو المرأة وبالحيوان الذي مورس معه الشذوذ الجنسي، بالرجل والمرأة الطامث التي جامعها، بالرجل والخالة أو العمة أو امرأة العم أو امرأة الأخ التي واقعها. هذا بالطبع إلى جانب تحريم الأصول والفروع، والجمع في الزواج بين الأختين[٣١].

---

٢٩) سفر اللاويين، الأصحاح الحادي عشر، ٤ ـ ٣١ .

٣٠) سفر اللاويين، الاصحاح العشرون، ٩ . وانظر إلى هذه: "وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل. بالحجارة يرجمونه. دمه عليه"، الأصحاح العشرون، ٢٧

٣١) سفر اللاويين، الاصحاح العشرون، ١٠ ـ ٢١ . الأصحاح الثامن عشر، ٦ ـ ٢

رغم هذه التحريمات وكل هذا التشدد وهذه الصرامة في معاقبة مرتكبها، نقرأ في نصوصهم المقدسة أن النبي ابراهيم يقدم زوجته سارة إلى رئيس كل بلد غريبة يدخلها مدعياً أنها أخته، كي لايقتلوه ويأخذوها بسبب حسنها، مع أنها عجوز في الخامسة والستين من عمرها. هكذا فعل مع فرعون مصر، وهكذا فعل مع أيمالك. وقد برر كذبته لأيمالك بما هو أخطر منها: "وبالحقيقة أيضاً هي أختي ابنة أبي. غير أنها ليست ابنة أمي. فصارت لي زوجة"[٣٢]. ولننظر إلى ماجرى بين النبي لوط وابنتيه بعد رحيلهم من سدوم (التي غضب عليها الرب ودمرها) وسكنهم الجبال في إحدى المغارات: لقد أصبح أبوهما عجوزاً، كما رأت الكبرى، ولم يعد في البلاد من رجل يمكن أن يأتيهما على عادة كل البشر. لذلك أعطتا أباهما خمرة يشربها، وواقعتاه، من أجل أن تحافظا بواسطة أبيهما على استمرار العشيرة. فلم يلاحظ الأب شيئاً من ذلك، لامع الكبرى ولامع الصغرى. لكن الابنتين حبلتا من أبيهما وولدتا ابنين ذكرين كوّنا فيما بعد المؤابيين والعمونيين[٣٣].

هل إله موسى غير إله ابراهيم ولوط؟. فمن أجل المنفعة والسلامة، ومن أجل استمرار العشيرة بالسلالة الأبوية حلّل سفر التكوين محرمات. ولنفس غاية استمرار السلالة فرض على الرجل الاسرائيلي أن يتزوج بزوجة أخيه المتوفي، حيث ينسب الأطفال الذين يولدون من هذا الزواج إلى الأخ المتوفي وليس إلى الأب الفعلي[٣٤]. الأولوية إذن للتكاثر، والعلاقات الجنسية تتبع العلاقات البطريركية. ضرورات التناسل تبيح المحظورات الدينية في النشاط الجنسي.

---

٣٢) سفر التكوين، الأصحاح العشرون ، ١٢ .

٣٣) سفر التكوين، الأصحاح التاسع عشر، ٣٠ ـ ٣٨ .

٣٤) انظر حكاية يهوذا بن يعقوب مع أبنائه وكنته. سفر التكوين، الأصحاح الثامن والعشرون.

٢ ـ الجنس في العهد الجديد (الإنجيل)

يتضمن كتاب العهد الجديد أربعة أناجيل (متى، مرقص، لوقا، يوحنا)، وتاريخ الرسل، ورسائل بولس الرسول، ورسائل أخرى، ورؤيا يوحنا. يقول يسوع المسيح: "لاتظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الانبياء. ماجئت لأنقض بل لأكمل"[٣٥]. هذا يعني أن أحكام التوراة مازالت سارية المفعول، ويسوع يكمل هذه الأحكام. غير أننا نلاحظ أن بعض الأحكام ماهو إلا نسف للقديم: "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لاتزن. وأما أنا فأقول لكم: إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه. فإن كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولايلقى جسدك كله في جهنم"[٣٦]. هكذا اتسع مفهوم الزنى حتى شمل الشهوة الجنسية على الإطلاق، معارضاً بذلك الطبيعة البشرية بالذات.

على هذا الأساس يتوقع المرء أن يكون يسوع متشدداً جداً، وحتى أكثر من النبي موسى، في قصاص الخطاة. لكننا نفاجأ، عندما نسمع هذه الحكاية: "وقدّم إليه الكتبة والفريسيون امرأة أُمسكت في زنا. ولما أقاموها في الوسط، قالوا له:يامعلم، هذه المرأة أمسكت وهي تزني في ذات الفعل، وموسى في الناموس أوصانا أن مثل هذه تُرجم، فماذا تقول أنت؟ قالوا هذا ليجربوه، لكي يكون لهم مايشتكون به عليه. وأما يسوع فانحنى إلى أسفل، وكان يكتب بإصبعه على الأرض. ولما استمروا يسألونه، انتصب وقال لهم: من كان منكم بلا خطيئة فليرمها أولاً بحجر. ثم انحنى أيضاً إلى أسفل وكان يكتب على الأرض. وأماهم فلما سمعوا، وكانت

---

٣٥) انجيل متى، الأصحاح الخامس، ١٧ .

٣٦) انجيل متى، الأصحاح الخامس، ٢٧ ـ ٢٩ .

ضمائرهم تبكتهم، خرجوا واحداً فواحداً مبتدئين من الشيوخ إلى الآخرين. وبقي يسوع وحده والمرأة واقفة في الوسط. فلما انتصب يسوع ولم ينظر أحداً سوى المرأة، قال لها: ياامرأة، أين هم اولئك المشتكون عليك، أما أدانك أحد؟ فقالت: لاأحد، ياسيد. فقال لها يسوع: ولاأنا أدينك، اذهبي ولاتخطئي أيضاً "(٣٧).

هنا قد نقف في حيرة، عاجزين عن فهم مايريد يسوع المسيح. والحقيقة أن الموقف من الزنى لم يتغير، إنما أراد يسوع أن يكشف عن سوءة أولئك المنافقين. يعلّق ليو تاكسل على هذه القصة بقوله، إن أكثر شارحي الإنجيل والمعلقين عليه "يعترف بأن دفاع يسوع عن البغي أمر يثير الغضب، ويعبّر في أثناء ذلك عن عدم رضاه عن ميل ابن مريم إلى هذا الصنف من النساء. وقد صمتت الكنيسة زمناًطويلاً حيال هذه القصة. وأخبرنا الراهب الأرمني نيكون الذي عاش في القرن العاشر أنها استثنيت من الترجمة القديمة للعهد الجديد إلى اللغة الأرمنية، لأنها تتناقض والأخلاق الدينية.. والواقع أنه يصعب علينا كثيراً أن نجد هذه الحادثة في الأناجيل القديمة المنسوخة، فقد أسقطت من: السجل الاسكندراني، وسجل سيناء، والطرس الأفريمي، وكذلك من الترجمات الأساسية التي قام بها آباء معروفون مثل: اوريغين، القديس كيديليوس، ترتوليانوس، القديس كبريانوس، والقديس يوحنا فم الذهب"(٣٨).

"وجاء إليه الفريسيون ليجربوه قائلين له: هل يحل للرجل أن يطلق امرأته لكل سبب؟ فأجاب وقال لهم: أما قرأتم أن الذي خلق في البدء خلقهما ذكراًوأنثى وقال، من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكون الإثنان جسداً واحداً؟ إذاً ليس بعد اثنين بل جسد واحد، فالذي جمعه الله

٣٧) انجيل يوحنا، الأصحاح الثامن، ٣ - ١١ .

٣٨) ليوتاكسل: المسيح في مرآة العصر، ترجمة حسان اسحاق، طرطوس ١٩٩٣ ، ص٢٦٠ .

لايفرقه إنسان. قالوا له: فلماذا أوصى موسى أن يُعطى كتاب طلاق فيطلّق؟ قال لهم: إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم، ولكن من البدء لم يكن هكذا، وأقول لكم، إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنا وتزوج بأخرى يزني، والذي يتزوج بمطلقة يزني. قال له تلميذه: إن كان هكذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوج. فقال لهم: ليس الجميع يقبلون هذا الكلام، بل الذين أُعطي لهم، لأنه يوجد خصيان وُلدوا هكذا من بطون أمهاتهم، ويوجد خصيان خصاهم الناس، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات، من استطاع أن يقبل فليقبل"(٣٩).

إذن، الله جمع الرجل والمرأة في الزواج، ولامفرّق لما جمعه الله: لاطلاق. اعتراض: ولكن هذا صعب، والأفضل ألا نتزوج. الجواب: حقاً، الأفضل ألا يتزوج المرء، إن استطاع. هنا يصل الزواج الأحادي إلى قمته: بلعن الشهوة، تحبيذ عدم الزواج، تأبيد الزواج في حال حصوله. وإن في رسائل بولس الرسول الدليل تلو الدليل على ذلك، حتى إن مبرر الزواج أصبح الخوف من الزنا، ولم يعد لعامل التكاثر ذلك الدور أو التأثير الذي لاحظناه في التوراة: "وأما من جهة الأمور التي كتبتم لي عنها، فحسن للرجل أن لايمسّ امرأة. ولكن لسبب الزنا، ليكن لكل واحد امرأته، وليكن لكل واحدة رجلها. ليوف الرجل للمرأة حقها الواجب، وكذلك المرأة أيضاً الرجل. ليس للمرأة تسلط على جسدها بل للرجل. وكذلك الرجل أيضاً ليس له تسلط على جسده بل للمرأة... ولكن أقول لغير المتزوجين وللأرامل، إنه حسن لهم إن لبثوا كما أنا. ولكن إن لم يضبطوا أنفسهم فليتزوجوا، لأن التزوج أصلح من التحرّق. وأما المتزوجون فأوصيهم، لاأنا بل الرب، أن لاتفارق المرأة رجلها، وإن فارقته فلتلبث غير متزوجة أو لتصالح رجلها، ولايترك الرجل امرأته"(٤٠).

---

٣٩) انجيل متى، الأصحاح التاسع عشر، ٣ ـ ١٢ .

٤٠) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الأصحاح السابع، ١ ـ ٤ ، ٨ ـ ١١ .

النتيجة المنطقية لهذاالموقف، أو قل: منطلق هذا الموقف هو تقديس العذرية والرهبنة. فإذا كانت مريم قد حبلت بالروح القدس وأنجبت يسوعاً، فهي مريم العذراء المباركة بين النساء، مع أنها أنجبت بعدئذ من زوجها يوسف النجار عدة أطفال آخرين، كما تذكر الأناجيل. وإذا كان الزواج لدرئ الزنى، فإنه أهون الشرين، والخير في الرهبنة: "فأريد أن تكونوا بلاهمّ. غير المتزوج يهتم في ماللرب كيف يرضي الرب. وأما المتزوج فيهتم في ماللعالم كيف يرضي امرأته. إن بين العذراء والمتزوجة فرقاً. غير المتزوجة تهتم في ماللرب لتكون مقدسة جسداً وروحاً. وأما المتزوجة فتهتم في ماللعالم كيف ترضي رجلها... إذاً من زوج فحسناً يفعل، ومن لايزوج يفعل أحسن"[٤١]. يستتبع هذا التقديس للعذرية والرهبنة، باعتباره الوجه الآخر للعملة: تحقير الجسد من أجل تمجيد الروح، وتنجيس الجنس. نقرأ في رسالة لبولس: "فإن الذين هم حسب الجسد فبما للجسد يهتمون، ولكن الذين حسب الروح فبما للروح. لأن اهتمام الجسد هو موت، ولكن اهتمام الروح هو حياة وسلام. لأن اهتمام الجسد هو عداوة لله، إذ ليس هو خاضعاً لناموس الله لأنه أيضاً لايستطيع. فالذين هم في الجسد لايستطيعون أن يرضوا الله. وأما أنتم فلستم في الجسد بل في الروح إن كان روح الله ساكناً فيكم"[٤٢] ولاأدل على تنجيس الجنس من التعبير عن حمل السيدة مريم بالسيد المسيح بواسطة الروح القدس بأنه "حبل بلا دنس". والدنس هنا هو الجماع أو المني أو العضو التناسلي.

على أن تراخي دافع التكاثر أو التناسل لتبرير الزواج أو تشجيعه لم تتأثر به الطبيعة البطريركية للعلاقات بين الرجل والمرأة. يقول بولس: "ولكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح. وأما رأس المرأة فهو الرجل. ورأس المسيح هو الله. كل رجل يصلي أو يتنبأ وله على رأسه شيء يشين

---

٤١)المصدر السابق، ٣٢ - ٣٤ ، ٣٨ .

٤٢)رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الأصحاح الثامن، ٥ - ٩ .

رأسه. وأما كل امرأة تصلي أو تتنبأ ورأسها غير مغطى فتشين رأسها، لأنها والمخلوقة شيء واحد بعينه. إذ المرأة إن كانت لاتتغطى فليقصّ شعرها. وإن كان قبيحاً بالمرأة أن تقص أو تحلق فلتتغط. فإن الرجل لاينبغي أن يغطي رأسه لكونه صورة الله ومجده. وأما المرأة فهي مجد الرجل. لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل"[٤٢].

يلاحظ سيد القمني، "أن استمرار الوجود الأنثوي في العبادة مستمر حتى الآن في العقيدة المسيحية التي تعتبر مريم أم الإله المسيح من أبيه السماوي، وهذه الأم إلهة تستوجب الاحتفال والعبادة. ولعل في صيام العذراء المخصص لها دون بقية أقانيم المسيحية الثلاثة، الذي يصوم فيه المسيحيون عن كل ماهو حيواني حي، ويقتصرون فيه على أكل النبات، تذكرة واضحة لالبس فيها بالمجتمع الذي كان ـ في سالف العصور ـ يعتمد على الزراعة والنبات، وكانت الأم العذراء الأولى. ولم تنته عبادة الأنثى إلا في بيئة رعوية مئة بالمئة، ذكرية مئة بالمئة، أقصد في الدين الإسلامي، الذي تحوّل بالعبادة عن الأنثى تماماً "[٤٣]. هذا صحيح إلى حد بعيد. يمكن أن نعتبر الديانة الموسوية إيلية، بينما المسيحية إيلية بعلية. ومن المعلوم أن الأنثى (عشتار) تلعب دوراًأساسياً في عبادة بعل والديانات التوحيدية التي قامت على تراثها. غير أن الديانة الإسلامية استوعبت في مذهبيها السني والشيعي المنحنيين، الموسوي والعيسوي. ورأي القمني يصحّ على المذهب السني فقط. هذا ضمن معترضة. ماأردنا قوله هو أن هذا الجانب التعبدي الذي يذكره المؤلف عن المسيحية لم يجد مايوازيه على مستوى العلاقة الجنسية والموقف من المرأة، خلافاً لما قد يتوقعه المرء[٤٤]. على العكس تماماً من ذلك، يذوب كيان المرأة في الرجل. ويعتبر الرجل بمثابة المسيح

٤٣) نفس المصدر، الأصحاح الحادي عشر، ٣ ـ ٨ .

٤٤) سيد محمود القمني: الأسطورة والتراث، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٩٤ .

بالنسبة لها، كما يقول بولس الرسول:

"أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة. وهو مخلص الجسد. ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح كذلك النساء لرجالهن في كل شيء. أيها الرجال، أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها"(٤٥). "لتصمت نساؤكم في الكنائس لأنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن بل يخضعن، كما يقول الناموس أيضاً. ولكن إن كنّ يردن أن يتعلّمن شيئاً فليسألن رجالهن في البيت، لأنه قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة"(٤٦). "لتتعلّم المرأة بسكوت في كل خضوع. ولكن لست آذن للمرأة أن تعلّم ولاتتسلط على الرجل بل تكون في سكوت. لأن آدم جبل أولاً ثم حواء. وآدم لم يغو لكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي. ولكنها ستخلص بولادة الأولاد إن ثبتن في الإيمان والمحبة والقداسة مع التعقّل"(٤٧). هنا، بعد الزواج، يعود دافع التكاثر إلى الظهور قوياً، إنه بمثابة التكفير عن ذنب حواء المورّث لبناتها.

---

٤٤) يشير جرجي حداد (١٩٣١) إلى أن مجمع توليدو (الكنسي) الذي انعقد سنة ٤٠٠ قرر عبودية المرأة كالخصيان وأنها في البيت ليست أكثر من عبدة رقيق". انظر نقد الكنيسة الكاثوليكية، منشورات الجمل، كولونيا ١٩٨٩ ، ص٢٠ .

٤٥) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، الأصحاح الخامس، ٢٢ ـ ٢٥ .

٤٦) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الأصحاح الرابع عشر، ٣٤ ـ ٣٥ .

٤٧) رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، الأصحاح الثاني، ١١ ـ ١٥ .

٣ ـ الجنس والمرأة في القرآن الكريم (والإسلام)

"ياأيها الذين آمنوا اتقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساء..."(٤٨) "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"(٤٩). في هاتين الآيتين إشارة إلى قصة الخلق التوراتية، وإلى قانون التجاذب بين الجنسين الذي يمكن تفسيره دينياً بأنهما في الأصل إنسان واحد. الرجل هو الأصل، وفيه بذرة الحياة: "ألم نخلقكم من ماء مهين، فجعلناه في قرار مكين، إلى قدر معلوم"(٥٠). "خلق الإنسان من نطفة"(٥١). وثمة آيات قد يُفهم منها أن الأصل زوجان: "وخلقناكم أزواجاً "(٥٢)، "ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"(٥٣)... ثم هناك نصّ قرآني يشير إلى أن الشيطان وسوس إلى آدم وأن آدم هو الذي غوى: "فوسوس إليه الشيطان، قال: ياآدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لايبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى"(٥٤).

علىأيه حال، الرجل مفضّل على المرأة، أولاً للسبب الديني المعروف في قصة الخلق: "ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة"(٥٥).

---

٤٨) سورة النساء، الآية ١ .

٤٩)سورة الروم، الآية٢١ .

٥٠) سورة المرسلات، الآية٢٠ .

٥١) سورة النحل، الآية٤ .

٥٢) سورة النبأ، الآية٨ .

٥٣) سورة الذاريات، الآية٤٩ .

٥٤) سورة طه، الآيات ١٢٠ ـ ١٢٢ .

٥٥) سورة البقرة، الآية ٢٢٧ .

"ولاتتمنوا مافضّل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن"[٥٦]. يُفهم من هاتين الآيتين (ومن غيرهما) أن التفضيل الدنيوي لايؤثر على التقييم الأخروي. غير أن المفسرين الرجال لايرون هذا الرأي [٥٧]. سبب التفضيل الثاني اقتصادي وهو: مسؤولية الرجل في تأمين معيشة المرأة والأسرة: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم"[٥٨]. "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لاتكلّف نفس إلا وسعها"[٥٩]. وقد انعكس التفضيل الديني على مكانة المرأة في المجال الحقوقي والقضائي: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضلّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى"[٦٠]. كما ينعكس التفضيل الاقتصادي على حقوق النساء في الإرث: "يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين"[٦١]. هذا فيما هو نتاج العمل، أما فيما لايتضمن قوة عمل فثمة مساواة في الوراثة. عموماً، الرجال قوامون على النساء، وعلى المرأة إطاعة الزوج: "فالصالحات قانتات حافظ للغيب بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا"[٦٢]. وبالطبع يؤدي كل هذا إلى أن تنزاح النساء إلى المرتبة الثانية في المجتمع (بعد الرجال).

---

٥٦) سورة النساء، الآية٣٢ . انظر أيضاً الآية ١٢٤ ، حيث المساواة في الآخرة واضحة

٥٧) تفسير الجلالين، دار ابن كثير، دمشق ١٩٩١، ص٨٣.

٥٨) سورة النساء، الآية٣٤ .

٥٩) سورة البقرة، الآية٢٣٣ . من هنا جاء قول الشاعر رؤبة: فطلّق إذا ماكنت لست بمنفقٍ/فما الناس إلا منفقٌ أو مطلّقُ.

٦٠) - سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

٦١) سورة النساء، الآية١٠ . انظر أيضاً الآية ١٧٥

٦٢)سورة النساء، الآية٣٤ .

الإسلام يحبّذ الزواج ويدعو إليه، وينفر من الرهبنة: "ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فمارعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون"(٦٣). هذا النفور ينقلب رفضاً قاطعاً في حديث يروى عن النبي: "النكاح سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني"(٦٤). والزواج أحادي بالنسبة للمرأة، وتعددي بالنسبة للرجل، إذ يحق له أن يتزوج بعدد أقصاه أربع نساء (حرائر) وأن ينكح مايملك من الجواري: "فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم، ذلك أدنى ألا تعولوا"(٦٥) غير أن الآية نفسها تتضمن تشجيعاًعلى الزواج الأحادي للرجل أيضاً، إذ أن العدل بين الزوجات شبه مستحيل، كما تقرر آية أخرى تبدو كأنها متممة للسابقة: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"(٦٦).

أما الزنى فمحرم في الإسلام، مثلما هو في التوراة والإنجيل: "ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا"(٦٧). عقوبته الضرب مئة جلدة للأحرار وخمسون جلدة للعبدات إذا تزوجن: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله"(٦٨)؛ "فإن آتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب" (٦٩). في مقابل هذا

---

٦٣) سورة الحديد، الآية٢٧ .
٦٤) قرة العيون، ص١٣ .
٦٥) سورة النساء، الآية٣ .
٦٦)سورة النساء، الآية١٢٩ .
٦٧)سورة الإسراء، الآية٣٢ .
٦٨)سورة النور، الآية٢ .
٦٩)سورة النساء، الآية ٢٥ . لكن الخليفة عمر بن الخطاب حوّل العقوبة من الجلد إلى الرجم، مما يشير إلى أن المعتمد عليه هو تطبق العقوبة التي يراها المجتمع الإسلامي، وليس بالضرورة العقوبة المذكورة في النصوص بالضبط وبالحرف، دون تغيير أو تعديل مهما اختلف الزمان والمكان والنص. ومن المعلوم أن الخليفة عمر أوقف حد قطع يد السارق في عام المجاعة المسمى "عام الرمادة" (سنة١٨هـ). انظر محمد عمارة: العدل الاجتماعي لعمر بن الخطاب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٨ ، ص٧٩ .

التشدد في معاقبة الزناة، تشدد القرآن الكريم أكثر في إثبات الزنى وفي معاقبة الذين يتهمون الآخرين به، حتى أصبح إثبات التهمة شبه مستحيل، مالم يعترف الجاني نفسه: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون... والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين. والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ويدرؤوا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين. والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين"(٧٠). بهذا جرى حلّ هذه المشكلة العويصة على المستوى الديني والقضائي، لكن ألسنة الناس ليس لها من لاجم، والنفوس المرتابة لايرضيها لا فقدان شهود ولاحلف يمين.

رغم قدسية الزواج فهو عقد بالنسبة للإسلام، وليس رباطاً إلهياً، وبالتالي يمكن فسخه بالطلاق من ناحية الرجل وبطلب التفريق من ناحية المرأة. عموماً، العصمة بيد الرجل، ويمكن أن تكون بيد المرأة إذا شرطت ذلك في العقد. وليس في القرآن الكريم مايشير إلى دنس أو نجاسة في الجنس أو في المرأة، بل ليس فيه أي تطرق إلى الدنس. وتذكر النجاسة مرة واحدة فقط في معرض ذم المشركين(٧١). أما وجوب الاغتسال فمن أجل النظافة التي يشدّد عليها الإسلام والنبي. يقال إن الزواج شرّع للنسل، فثمة آية تخبر أن النساء حرث للرجال والحرث لايكون إلا للإنبات(٧٢): "نساؤكم حرث لكم فآتوا حرثكم أنى شئتم"(٧٣). وينقل عن النبي محمد أنه قال: "تناكحوا تناسلوا فإني

---

٧٠)سورة النور، الآيات ٣ و٥ - ٩ .

٧١)انظر سورة التوبة، الآية ٢٨ .

٧٢)انظر محمد مصطفى الشلبي: أحكام الأسرة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢ ، ١٩٧٧ ، ص٤٠ .

٧٣)سورة البقرة، الآية٢٢٣ .

مكاثر بكم الأمم يوم القيامة"[٧٤]. كذلك يُفهم من بعض الآيات أن الإسلام ينظر إلى المرأة كموضوع وليس كذات في النشاط الجنسي، مثلاً: "فانكحوا ماطاب لكم من النساء..". فالكلام موجّه إلى الرجال، وليس أيضاً إلى النساء. وتُستعمل في الآية عبارة "نكاح"، التي تدل على عملية فيزيائية ليس إلا، لاتتضمن لغوياً أي شيء من اللذة أو المشاركة الفاعلة (أو حتى المنفعلة) من طرف المرأة في موضوع الجنس. كذلك نلاحظ التوجه بالحديث إلى الرجال عند الترغيب بالجنة ومافيها من طيبات الطعام والشراب والنساء: "إن المتقين في مقام أمين. في جنات وعيون. يلبسون من سندس واستبرق متقابلين. كذلك وزوجناهم بحور عين. يدعون فيها بكل فاكهة آمنين"[٧٥]. "إن للمتقين مفازا. حدائق وأعنابا. وكواعب أترابا. وكأساً دهاقا"[٧٦]...

على أننا يجب أن نضع في بالنا أن آيات القرآن أكثر عمومية وشمولية وتجريداً من الأحاديث النبوية، أقل تحديداً وملموسية منها. فيمكن مثلاً أن نرى في الآية "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع..." نوعاً من القصاص بالحرمان من متعة المضاجعة. وهنا آيات تشير بطريقة ما إلى المتعة الجنسية في الزواج: "فما استمتعتم به منهن"[٧٧]... أما في الأحاديث النبوية فمفهوم المتعة واضح، سواء كغاية من الزواج إلى جانب التكاثر، أو من حيث نصيب المرأة فيه وبالتالي كونها ذاتاً جنسية وليست مجرد موضوع. يروى أن الرسول قال لجابر بن عبد الله: "فهلا تزوجت بكراً تضاحكك

---

٧٤)قرة العيون بشرح نظم ابن يامون في النكاح الشرعي وآدابه لأبي محمد مولانا التهامي كنون الإدريسي الحسني، دار العلم للجميع، ط٣ ، ١٩٦٤ ، ص١٣

٧٥) سورة الدخان، الآيات ٥١ ـ ٥٥

٧٦) سورة النبأ، الآيات ٣١ ـ ٣٤ .

٧٧) سورة النساء، الآية٢٤ .

وتضاحكها، وتلاعبك وتلاعبها؟"(٧٨). وفي الحديث: "ارضوهن فإن رضاهن في فرجهن". وفيه أيضاً: "الشهوة عشرة أجزاء: تسعة للنساء والعاشرة للرجال، إلا أن الله سترهن بالحياء"(٧٩). بالمقابل، وعلى سبيل المقارنة، أشير إلى ماذكرته شرادر كليبرت من أنه - في أوروبا - لم "يُكتشف" أن المرأة تلقى لذة في الجماع أو يمكن أن تلقاها إلا في القرن التاسع عشر، من قبل دعاة التنوير والفردانية الرومانسية، في حين أن لذة الرجل لم تكن موضع شك(٨٠)(!). فقد كان ينظر إلى المرأة هناك كأداة وليس كذات جنسية.

ويبدو أن المتعة في الزواج كانت مرغوبة لدى المسلمين الأوائل. فأخبر ابن يامون: "أنه يطلب من الزوج إذا أراد الجماع أن يمازح زوجته ويلاعبها بما هو مباح مثل: الملامسة والمعانقة والقبلة في غير عينيها، وأما فيها فمؤذ للفراق... ولايأتيها على غفلة لقوله صلعم (لايقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة، ليكن بينهما رسول. قيل: ومالرسول؟ قال: القبلة والكلام). وفي رواية أخرى (إذا جامع أحدكم فلا يتجرد تجرد الفرس)، أي الحمار. وليقدم التلطف والكلام والتقبيل. وحكمة ذلك أن المرأة تحب من الرجل مايحب منها، فإذا أتاها على غفلة فقد يقضي حاجته قبل أن تقضي هي، فيؤدي ذلك إلى تشويشها أو إفساد دينها. والخير كله في السنة، وهي أن لايأتيها حتى يحادثها ويؤانسها ويضاجعها ثم يقبل على حاجته". ثم يقول، إنه "ورد ثواب عظيم فيمن يأتي أهله بالنية الصالحة بعد القبلة والملاعبة. فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلعم: (من أخذ بيد امرأته يراودها كتب له حسنة ومحا عنه سيئة ورفع له درجة، وإن عانقها كتب الله له عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات

---

٧٨) صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، المجلد الثاني، ص١٠٩٠ .

٧٩) انظر قرة العيون، ص٤٥ .

٨٠) كارين شرادر كليبرت: الثورة الثقافية للمرأة، في: كورس بوخ، العدد ١٧/ ١٩٦٩ دار سوركامب، فرانكفورت، ص٣٢

ورفع له عشر درجات، وإن قبّلها كتب الله له عشرين حسنة ومحا عنه عشرين سيئة ورفع له عشرين درجة، وإن أتاها كان له خيراً من الدنيا وما فيها)"[٨١]. بالمقابل يروي أبو هريرة أن النبي قال: "إذا دعا رجل امرأته إلى فراشه فلم تأته فبات غضبان، لعنتها الملائكة حتى تصبح". عليها إذن أن تستجيب، سواء رغبت بالجماع أم لم ترغب، فتصير مجرد أداة جنسية لبعلها. ذلك لأن مرتبة الزوج تقارب مرتبة الله بالنسبة للزوجة، بحسب مانقل عن معاذ بن جبل عن النبي: "لو كنت آمراً أحداً يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"[٨٢]. إذن: "النكاح رق، فلينظر أحدكم أين يضع كريمته فلا يزوّجها إلا ممن كان كفؤاً لها"[٨٣].

لاشك أنه كان للأحاديث النبوية في حينها تأثير ديني على المسلمين، يساوي أو ـ على الأقل ـ يقارب ماللآيات القرآنية. لكن سرعان ماظهرت بعد وفاة الرسول الخلافات حول صحة الأحاديث المنقولة والإشكالات في اعتمادها. يقال إن النبي نهى عن تدوين الحديث، خشية اختلاط الحديث بالقرآن الكريم. أنا أظن أن هناك أيضاً حكمة أخرى أهم وراء هذا النهي، إذا صحّ، وهو ترك مجال للاجتهاد بحسب مستجدات الزمان والمكان والعلاقات. كان أول من أمر بتدوين الحديث من الخلفاء عمر بن عبد العزيز في سنة ١٢٠هـ. وأول من قام بالمهمة بشكل منهجي هو محمد بن اسماعيل البخاري (١٩٤ـ ٢٥٦هـ)[٨٤]. على هذا الأساس المنهجي نشأ فيما بعد علم الحديث. غير أنه كان شكلاني الطابع، قام على معيارين رئيسيين: أخلاقي ولغوي، أخلاقية الرواة أولاً ثم لغوية

---

٨١) قرة العيون، ص٣٦ و٣٧ .

٨٢)انظر محي الدين النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، دار الثقافة، الدوحة ـ قطر ١٩٨٦ ، ص١٤٣و١٤٤ .

٨٣)قرة العيون، ص٢١ .

٨٤) محمد أديب صالح: لمحات في أصول الحديث، المكتب الإسلامي، دمشق (ط٢) ١٣٩٣هـ، ص٥٦ ـ ٥٧ ، ٦١ ، ٦٧ ، ٦٩ .

المنقول. فأهملت معايير: العقل والمنطق، والاتساق مع نص وروح القرآن الكريم، والاتساق فيما بين الأحاديث المروية، وتراتب الأحاديث مابين أمر مفروض بدرجات وأمر مرغوب دون تبعة جزائية ونصيحة متروكة لخيار الفرد، وإديولوجية (عصبية وهوى) الراوي التي تختلف جوهرياً عن أخلاقيته فلا تحكم إحداهما (العصبية أو الأخلاقية) بالضرورة على الأخرى. والطريف أن جامعي الحديث اعتبروا أن جميع الصحابة عدول[٨٥] دون تفريق، أي - عملياً - معصومون، مع أن هؤلاء أنفسهم لم يعصموا الرسول في بعض أحاديثهم، ومع أن بعضهم ممن رووا الأحاديث لم تكن سيرته نقية تماماً بشهادة صحابة آخرين. ناهيك عن الخلافات السياسية فيما بينهم لدرجة الاقتتال والتكفير. وإذا كانت تفسيرات القرآن وتأويلاته استُخدمت في الصراعات الاجتماعية بين المسلمين بعد وفاة الرسول، فإن الأحاديث بذاتها استُخدمت كسلاح في هذه الصراعات، لدرجة أننا قد نجد أحاديث تأمر بشيء وأخرى تنهى عن ذات الشيء. وكان أكثر مااستخدم فيه سلاح الحديث النبوي: السياسة ثم العلاقة بين الجنسين. وشواهد ذلك كثيرة.

ساهم الرواة الذكور في تكوين صورة سلبية عن النساء وفي خلق موقف سلبي منهن، لم تستطع زوجات النبي، ولاحتى عائشة مع ماأوتيت من ذكاء وتأثير، أن تحسّن من هذه الصورة أو هذا الموقف. فالرسول الذي استوصى بالنساء خيراً والذي اعتبر خيار المسلمين خيارهم لنسائهم والذي رأى في المرأة الصالحة خير متاع الدنيا[٨٦]، هذا الرسول نُقل عنه أنه قال: "لولا حواء، لم تخن أنثى زوجها، الدهر"[٨٧]. هذا عن أبي هريرة. وعن جابر بن عبد الله

---

٨٥) المصدر السابق، ص٧٦ ، ٧٨ . انظر بهذا الخصوص أيضاً: هادي العلوي، من قاموس التراث، ط٢ ، دار الأهالي، دمشق١٩٨٨ ، ص٢١ ، ٢٦ .

٨٦) "أكمل المؤمنين إيماناًأحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم" "الدنيا متاع، وخير متاعها المرأة الصالحة". رياض الصالحين، ص١٤٢ ، ١٤٣ .

٨٧) صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص١٠٩٢ .

أنه قال: "إن المرأة تُقبِل في صورة شيطان، وتُدبِر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله. فإن ذلك يردّ مافي نفسه"(٨٨). وتورد كتب التراث بعضاً من الجدل الذي دار بين عائشة وأبي هريرة حول بعض الأحاديث التي رواها عن النبي، من ذلك قوله: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب. ويقي ذلك مثل مؤخرة الرّمل"(٨٩). فردت عائشة: "قد شبهتمونا بالحمير والكلاب. والله، لقد رأيت رسول الله صلعم يصلي وإني على السرير، بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس فأؤذي رسول الله صلعم، فأنسل من بين رجليه"(٩٠) (أي رجلي السرير). هذا، مع أن أبا هريرة نفسه روى عن الرسول قوله: "إن المؤمن لاينجس"(٩١). وعندما امتنعت عائشة عن مناولته الثوب لكونها حائضاً، أصرّ على أن تناوله إياه قائلاً: "إن حيضتك ليست في يدك"(٩٢)!.

إن الذي يتمعن في آيات القرآن الكريم أولاً، ثم ينظر إلى عامة الأحاديث المروية عن النبي بخصوص المرأة والجنس وإلى الحياة الجنسانية التي تشكلت في المجتمع العربي الإسلامي فيما بعد، يشعر بأنه انتقل من عالم رحب واسع الآفاق إلى عالم ضيق يقطع الأنفاس. صحيح أن القرآن الكريم "حمّال ذو وجوه"، كما قال الإمام علي،(٩٣) لكن هذا بسبب أنه

---

٨٨)صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص١٠٢١ .

٨٩)صحيح مسلم، الجزء الأول، ص٣٦٥ - ٣٦٦ .

٩٠)صحيح مسلم، الجزء الأول، ص٣٦٦ . انظر بخصوص هذا الجدال أيضاً: فاطمة المرينس: الحريم السياسي - النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط١٩٩٠،١، ط٢=١٩٩٣ . في الطبعة الأولى قام المترجم بترجمة الحديث والرد عن الفرنسية ولم يرجع إلى المصدر العربي. في الطبعة الثانية استدرك ذلك إلى حد معين.

٩١) صحيح مسلم، ج١ ، ص٢٨٢ .

٩٢) صحيح مسلم، ج١، ص٢٤٥ .

٩٣)في معرض الجدال مع الخوارج. انظر نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، دار مكتبة الحياةبيروت (بلا تاريخ)، المجلد الخامس، ص٢٥٠ .

ترك فسحة كبيرة للمسلمين كي يصيغوا حياتهم بأنفسهم في ظل مبادئه وأحكامه العامة. إذ كما نصت الآية: "يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر"(٩٤). لكن هذا اليسر لم يناسب المسلمين المتزمتين (وهم الدغمائيون) ولاالمتسلطين، فأعسروا الناس وأرهبوهم دينياً قبل ومع إرهابهم سلطوياً(٩٥). وأكثر ماتيسّر لهم ذلك في ميدان العلاقة بين الجنسين (نظراً لضعف المرأة وسلبيتها). أوردنا بعضاً من ذلك. وسنكتفي فيما يلي بمناقشة موضوعي الحجاب وزواج المتعة.

جاء في سورة النور: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولايبدين زينتهن إلا ماظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن..."(٩٦). الفروج هي الأعضاء الجنسية للرجال والنساء. وبما أن القرآن الكريم لايعتبر صدر المرأة عضواً جنسياً، أضاف بالنسبة لها أن

---

٩٤)سورة البقرة، الآية ١٨٥ .

٩٥)انظر مثلاً إلى هذه التحريمات المجانية في "رياض الصالحين" التي تضيع بينها التحريمات الحقيقية: تحريم الكبر والإعجاب، لباس الحرير على الرجال، سفر المرأة وحدها، الغيبة، سماع الغيبة، النميمة، لعن إنسان بعينه أودابة، سب الأموات، الحسد، الطعن في الأنساب، الهجران بين المسلمين، مطل الغني، الرياء، النظر للمرأة الأجنبية، الخلوة بالأجنبية، وصل الشعر والوشم، النياحة على الميت، تصوير الحيوان، اتخاذ الكلب، قول شاهنشاه للسلطان، القول لمسلم ياكافر، امتناع المرأة من فراش زوجها، صوم المرأة تطوعاً وزوجها حاضر إلا بإذنه، رفع المأموم رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام، المرور بين يدي المصلي، الوصال في الصوم، الجلوس على القبر، تغليظ تحريم إباق العبد من سيده(!)، إحداد المرأة على ميت، استعمال إناء الذهب وإناء الفضة، لبس الثوب المزعفر، انتساب الإنسان إلى غير أبية وتوليه غير مواليه... وانظر إلى هذه الكبائر الغريبة: هجرة الأقارب، عدم التنزه من البول، التعلم للدنيا وكتمان العلم،المنان، التصوير، إسبال الإزار، لبس الحرير، إباق العبد. كتاب الكبائر لشمس الدين الذهبي، تحقيق محمد علي قطب، دار المسيرة، بيروت١٩٨٧ .

٩٦) سورة النور، الآيتان ٣٠ - ٣١ .

تغطي الثديين، وهما المقصودان بالجيوب. وجاء في سورة الأحزاب: "ياأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يُدنين عليهن من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين، وكان الله غفوراً رحيماً "(٩٧). فالمراد من التلحف بالجلابيب هو التعريف وليس الإخفاء. والآية مرهونة بزمانها ومناسبتها. ففي تلك الأيام كانت هناك نساء حرائر ونساء إماء، وكان التعرض للجواري في الطريق أمراًشائعاً، وخاصة في الليل. كانت النساء يخرجن في الليل لقضاء حاجتهن، وماكان العرب في مكة والمدينة وقتها قد عرفوا الكنيف (المرحاض)، فكيف تميّز الحرة من العبدة، والشريفة من المومس؟. نقرأ في أسباب النزول للسيوطي: "كان نساء النبي صلعم يخرجن بالليل لحاجتهن، وكان ناس من المنافقين يتعرضون لهن فيؤذين، فشكوا ذلك، فقيل ذلك للمنافقين فقالوا: إنما نفعله بالإماء، فنزلت هذه الآية...". فقال النبي لسودة زوجه: "إنه قد أذن لكنّ أن تخرجن لحاجتكن"(٩٨). أما ماعدا ذلك من أحكام قرآنية بهذا الخصوص، فمخصص لنساء النبي، غير ملزم لبقية نساء المسلمين: "يانساء النبي لستنّ كأحد من النساء..."(٩٩).

بخصوص زواج المتعة قال قيس بن سعد بن عبادة: "سمعت عبد الله (بن مسعود) يقول: كنا نغزو مع رسول الله صلعم. ليس لنا نساء. فقلنا: ألانستخصي؟ فنهانا عن ذلك. ثم رخّص لنا أن ننكح النساء بالثوب إلى أجل. ثم قرأ عبد الله: ياأيها الذين آمنوا لاتحرّموا طيبات ماأحل الله لكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين"(١٠٠). وعن جابر بن عبد الله: "كنا نستمتع، بالقبضة من التمر والدقيق، الأيامَ، على عهد رسول الله صلعم وأبي بكر، حتى نهى عنه عمر، في شأن عمرو بن حريث"(١٠١). يستنتج

٩٧) سورة الأحزاب، الآية٥٩ .
٩٨) تفسير الجلالين، ص٣٩٨ .
٩٩)سورة الأحزاب، الآية٣٠ .
١٠٠)صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص١٠٢٢ . الآية من سورة المائدة، ٨٧
١٠١)صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص١٠٢٣ .

مسلم بن الحجاج من الأحاديث التي جمعها، أن نكاح المتعة أبيح ثم نسخ، ثم أبيح ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة"[١٠٢]. وينقل عن النووي والقاضي قولهما: والصواب المختار أن التحريم والإباحة كانا مرتين: فكانت حلالاً قبل خيبر، ثم حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت يوم فتح مكة، وهو يوم أوطاس، لاتصالهما. ثم حرمت يومئذ بعد ثلاثة أيام تحريماً مؤبداً إلى يوم القيامة. واستمر التحريم. قال القاضي: واتفق العلماء على أن هذه المتعة كانت نكاحاً إلى أجل. لاميراث فيها. وفراقها يحصل بانقضاء الأجل من غير طلاق. ووقع الإجماع بعد ذلك على تحريمها من جميع العلماء. إلا الروافض"[١٠٣]. يقصد بالروافض الشيعة. هؤلاء يرون أن نكاح المتعة لم يحرّم. ومما يستندون إليه في ذلك، بحسب ماذكر فرج فودة عن لسانهم، أنه ورد في تفاسير الطبري والرازي والسيوطي أن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي بن كعب كانوا يرون أن آية (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة) بإضافة (إلى أجل مسمى)، ويقسمون أنها هكذا نزلت، وعلى هذا تابعهم ـ في ذات المراجع ـ تابعون أجلاء... وسواء أخذ بعبارة (إلى أجل مسمى) نصاً أو تفسيراً، فإنه يقطع بنزول الآية في المتعة"[١٠٤]. ...ومازال الجدل دائراً، لكنه يبرهن في كلا الحالتين على أن مفهوم المتعة في الجنس بارز في القرآن والأحاديث، لكنه تراجع بعدئذ بالنسبة للرجال بمنع زواج المتعة، وبالنسبة للأغنياء منهم بإلغاء الرق في العالم.

***

بالتحرر الاقتصادي يقام الأساس الموضوعي لتحرر الإنسان من وعيه

---

١٠٢) نفس المصدر، ص١٠٢٢ .

١٠٣) نفس المصدر، ص١٠٢٢ .

١٠٤) فرج فودة: زواج المتعة، الدار العربية، القاهرة،١٩٩٣ ص١٠٩-١١٠، الآية من سورة النساء، ٢٤ .

الخاطئ والموهوم، للاستغناء عن أي سلوان أو مخدّر، لإعادة وحدة الإنسان دون نزاعات ذاتية. والوعي الصحيح هو العامل الذاتي الذي يناضل به الإنسان لإقامة المجتمع الأخوي. عندئذ يمكن تنظيم الجنس استناداً إلى العلوم الطبيعية والإنسانية (اللاطبقية)، تبعاً لحاجات الإنسان كعضو في مجتمع لايستغل الجنس خدمة لمصالح استغلالية وتسلطية. ويمكن استبدال الأخلاق اللاعقلانية، التي توضع فوق منزلة الإنسان، بأخلاق جديدة تخدم مصلحته وتساعده على حياة أفضل، بدل أن تكون أداة قمع بيد الطبقات المسيطرة. كذلك، عندما تزول حاجة الإنسان إلى الخلاص الروحي الموهوم، لوجود الخلاص المادي الإنساني، ستزول الأرضية الاديولوجية القائمة على إيمان الناس والمسخّرة لدعم نظام الكبت والاضطرابات النفسية والأمراض العصابية من الشعور بالخطيئة إلى علاقات التملك بين الرجل والمرأة إلى عقدة أوديب في العلاقة بين الأبناء والآباء وكل أشكال المرض والشذوذ والجرائم الجنسية. فهذه تنبع من تناقض الحاجات مع الواقع اللاإنساني أو تناقض مبدأ اللذة مع المبدأ الأخلاقي القمعي.ولن تعني العذرية والرهبنة من بعد سوى الاستغناء عن التمتع بلذة من الغباء أو العجز التنازل عنها طواعية...

الفصل الثالث

الزواج الأحادي والأسرة البطريركية

عندما بدأت الحضارة سادت "العائلة البطريركية" ذات الزواج الأحادي بالنسبة للمرأة، وتكوّن المجتمع الطبقي، ونشأت الدولة. كانت العائلة البطريركية تضم إلى جانب ربّ العائلة والزوجة وأولادها، وربما أيضاً الكنّات والأحفاد، رقيقاً من الذكور والإناث، حيثما أمكن. وبماأن السلطة للأب (البطريرك) في هذه العائلة، فقد جعل من الجواري (العبدات)، زيادة على كونهن قوة عمل، مطايا جنسية بالنسبة له، مطايا جنسية من الدرجة الثانية.بل إنه كثيراً ماسباهن أو اشتراهن من أجل المتعة الجنسية فحسب. وفي الحروب كان ثمة اتفاق ضمني أو تواطؤ بين جنس الرجال ضد جنس النساء، حيث يسبي كل من الطرفين المتحاربين، سواء كان منتصراً أم مهزوماً، من نساء الطرف الآخر ويتمتع بهن. على أن اقتناء الجواري، أكان بالسبي أم بالشراء، لم يكن ليصّح لجميع الرجال، إنما - في كل الأحوال - لرجال الطبقة العليا، للسادة. ولم تكن المجتمعات البشرية في تلك العصور لتفتقد مرتكزات دينية لذلك بعد تغّلب الآلهة الذكور. فالأديان عموماً حلّلت تعدّد الزوجات، ودعمت أنظمة الاستعباد في استخدام الإماء(العبدات) لأغراض جنسية، بينما حظّرت على النساء مجامعة عبيدهن أوأي رجل آخر غير الزوج و/ أو السيد. ذلك لأن الأديان عموماً، والسماوية منها خصوصاً، لم تأت لتحرير الجسد، بل لخلاص الروح. لم تكن غايتها اجتماعية اقتصاديية أو طبقية، بل إيمانية إنسانية،

ومن خلال ذلك تحسين العلاقات بين البشر ضمن الأنماط الطبقية السائدة.

بالإضافة إلى الإماء اللواتي لم يتوفرن لكل رجل واللواتي زلن تدريجياً في العصر الحديث، كان هناك" البغاء" وهو مؤسسة دينية(وثنية) في الأصل، كانت تمارسه النساء، وخاصة العذارى، مع الغرباء، كخدمة في معبد الإلهة(عشتار وأمثالها)، على غرار تقديم القرابين والأضحيات للآلهة الذكور، حيث تعود حصيلة ما تجمعه "المومس المقدسة" من هؤلاء الغرباء للمعبد نفسه. وقد تقلّص البغاء كمؤسسة دينية مع تراجع أهمية الإلهات في المجامع الإلهية، إلى أن قضت عليها نهائياً الأديان السماوية. غير أنه انقلب إلى مؤسسة اجتماعية، أرادها مجتمع الرجال كمخرج من جحيم الحياة الزوجية المحدودة، كتعويض عن اللاحرية وكتجديد ضد الملل الجنسي. فمضاجعة نفس المرأة دون غيرها لمدة طويلة ذات لذة متناقصة، وقد تصبح بالأخير فعلاً عادياً(مكروراً) لا لذة فيه. عندئذ من الطبيعي الاندفاع إلى التغيير والتجديد. وهو أمر يصّح بالطبع على النساء أيضاً،سواء فعلنه أم لم يفعلنه. كمفهوم يختلف البغاء عن الاتصال الجنسي الحرّ بأن المرأة البغي تقدم جسدها مقابل فوائد مادية محددة أو متعارف عليها إلى رجل أو مجموعة من الرجال دون تخصيص. ولا يكون ثمة بغاء إلا حيث تبغي المرأة المعنية من منح مفاتنها كسباً، لا حباً ولا متعة.

إذن، مجتمع الرجال هو الذي أوجد البغاء كمهنة اجتماعية، مستخدماً من أجل ذلك في البدء العبدات، فيكسب المالك ويتمتع الزبون. وثمة آية في القرآن الكريم تنهي عن ذلك، وهي في الوقت نفسه شاهد على تجارة البغاء في الجاهلية العربية:"ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا، ومن يكرههن فان الله من بعد إكراههن غفور رحيم"[١]. ومما يذكر السيوطي في أسباب نزول هذه الآية:" كان عبد الله بن أبي يقول

(١) سورة النور، الآية٣٣ .

لجارية له: اذهبي فابغينا شيئاً، فأنزل الله... الآية". وفي رواية أخرى: "أن جارية لعبد الله بن أبي يقال لها مسيكة، وأخرى يقال لها أميمة، فكان يكرههما على الزنا فشكتا ذلك إلى النبي صلعم، فأنزل الله... الآية"(٢). في أثينا من بلاد الاغريق(اليونان القديمة) أقيمت على يد سولون مواخير حكومية، فكانت الدولة تشتري إناثاً آسيويات خصيصاً لهذا الغرض، وتحتجزهن في بيوتات، جاهزات لاستعمال الرجال مقابل مبلغ ضئيل من المال(٣). ويشير بيبل إلى أن معبد اورشليم(القدس) كان حتى مئة وخمسين سنة قبل الميلاد المكان الاعتيادي لتجمع بنات الهوى(٤).هذا، في حين أن"الخيانة " الزوجية، التي تُعتبر بالمقابل بمثابة التعويض للمرأة عن القسر واللاحرية الجنسية، كانت محرمة ومدعاة لأشد العقوبات، ـ طبعاً بالنسبة للمرأة فقط. وسنعود إلى هذا الموضوع.

في المجتمع الاقطاعي، الذي حلّ في اوربا محلّ مجتمع الرق، كان لسيد الأرض مطلق التصرف على أرضه ومن عليها من رجال ونساء، من جميع النواحي بما فيها الجنسية. كان له حق الليلة الأولى، أي أن يضاجع كل عروس من أتباعه قبل عريسها، وله أن يتنازل عن هذا الحق مقابل دفعة مالية. ويبدو ـ استناداً إلى كامبي ـ أن هذا الحق موروث، أو بالأحرى مُصادر، عن اعتقاد قديم بوجود "خطر سحري جسيم إذا أسال الرجل دم زوجته، وأن الطريقة الأفضل لتجنب هذا الخطر دون خوف هي اللجوء إلي شخص ثالث مألوف بأنه ذو قوى سحرية تمكنه من مجابهة هذه الأخطار دون خوف. وقد كانت هذه النظرية، لا تزال تبرّر في القرن الثامن عشر، ممارسة حق التفخّذDroit de cuissage الذي كان يتمتع به الكهنة ونبلاء الأرياف الفرنسية"(٥).

---

(٢) تفسير الجلالين، ص ٣٣٩ .

(٣) بيبل، المرأة والاشتراكية، ص ٦٥ . شرادر كليبرت، ص ١٥ .

(٤) بيبل، ص ٦٥ .

(٥) فيليب كامبي، ص ٣١ .

إلى جانب ذلك كانت هناك الدعارة في المدن، التي كانت مثل غيرها من الحرف منظمة في طائفة حرفية، وتلقى الحماية من قبل الأمراء المعنيين. لقد اعتبرت بيوت الهوى نافعة، "من أجل الحفاظ على الزوج وعلى شرف العذراوات". وهي نفس الحجة التي بررت بها المواخير الحكومية في أثينا والتي تبرر بها دعارة اليوم. إلا أن بنات الهوى كن يلاقين أيضاً في أحيان كثيرة مضايقات وملاحقات، من قبل القيصر كارل الأكبر (شارلمان) مثلاً، وهو الذي كان يملك ست نساء في وقت واحد، وبناته لم تكن لرغباتهن الجنسية حدود. حتى أوساط رجال الدين والأديرة لم تخلُ من ممارسات مشابهة[٦] . فيما عدا ذلك كان عامة الشعب، مجبرين أو مختارين، مثال الأخلاق الحميدة يطبقون التعاليم الكنسية القويمة.

في المجتمع البورجوازي أوقعت الطبقة المتسلطة نفسها في الفخ. يقول رايش: "كانت الثورة البورجوازية في القرن التاسع عشر قد كنست نمط الإنتاج الاقطاعي بجزئه الأكبر وتصدت، بأفكارها التحررية للدين وقوانينه الأخلاقية. لكن القطيعة مع الأخلاق الدينية كانت قد تمهدت في زمن الثورة الفرنسية، وبدت البورجوازية تحمل بذرة أخلاق جديدة متعارضة مع الأخلاق الكنسية عامة والأخلاق الجنسية خاصة. لكن، كما أصبحت البورجوازية لاحقاً، بعد أن تدعمت سلطتها وتدعم اقتصادها الرأسمالي، رجعية وعادت فتبنت الكنيسة، لأنها تحتاجها لإخضاع البروليتاريا التي نشأت في تلك الأثناء، كذلك تبنت البورجوازية الأخلاق الكنسية في شكل آخر نوعاً ما، لكن جوهرياً دون تغيير. فاتخذ الآن لعن الشهوانية والزواج الأحادي وعفاف الفتاة وبذلك أيضاً تشتيت الحياة الجنسية الذكورية، معنى اقتصادياً جديداً، رأسمالياً هذه المرة. والبورجوازية، التي أطاحت بالاقطاعية، تبنت الجزء الأكبر من العادات الاقطاعية والحاجات الحضارية، وتحتم عليها أن تحبس نفسها هي أيضاً

---

٦) بيبل، ص ٩٢- ١٠١.

بالقوانين الأخلاقية التي وضعتها هي نفسها ضد (الشعب) وقلّصت على هذا المنوال الحاجات الجنسية بصورة متزايدة(٧).

في المجتمعات الأخرى، التي كانت أديانها تسمح بتعدد الزوجات (غرب آسيا وشمال افريقيا)، كان زوال الإماء لا يمثل بالنسبة للفئات الحاكمة المالكة أزمة جنسية تستدعي بالضرورة مخالفة صريحة للتعاليم الدينية، خاصة وأن نظام تعدد الزوجات مترافق مع نظام الطلاق. أما حالة الطبقات الشعبية (الفلاحين خاصة) فلم تكن أفضل من حالة أمثالهم في المجتمعات الأوروبية، فهم لا يستطيعون الاستفادة من مخرج تعدد الزوجات ومخرج الطلاق بسبب فقرهم. لكن المقارنة تشير إلى أن التزمت الجنسي هنا كان أشدّ، إذ يختلف المثل (القدوة) الذي يقدمه كل من الارستقراطيين بعض الشيء (والناس على دين ملوكهم، كما يقول ابن خلدون). ومع غزو الرأسمالية لهذا العالم، تتقارب الأوضاع والظروف بين هذا العالم والمجتمعات البورجوازية الغربية، مدعومة بكونها جميعاً تقوم أساساً على الأسرة البطريركية.

(٧) رايش، المادية الجدلية، ص ٦٣-٦٤.

آ ـ الأسرة البطريركية والتسلط

كان ومازال للأسرة البطريركية أهمية كبيرة في تاريخ البشرية. فكل أشكال الأسر التالية منذ بداية الحضارة وحتى الآن، وكل أشكال العلاقات الجنسية التي ظهرت مذ ذاك إلى اليوم، كانت تطوراً ونتيجة من العائلة البطريركية الأولى. من ناحية اعتمدت جميع أشكال التسلط التي عرفتها البشرية حتى الآن على الأسرة البطريركية وطابعها الأبوي، من ناحية أخرى رعت هذه النظم التسلطية بدورها الأسرة البطريركية، وحافظت عليها وعلى طابعها. هذا ما دفع رايش إلى القول، إن "الأسرة البطريركية هي المحل البنيوي والاديولوجي لإعادة إنتاج جميع الأنظمة الاجتماعية التي تقوم على التسلط"(٨). فكيف يحدث هذا عموماً؟ لا شك أن هناك فروقاً بين أسرة وأخرى، بين مجتمع وآخر، بين نظام اجتماعي وآخر... وإن اشترك الجميع في أبوية الأسرة ورجّالية المجتمع. عموماً، وفي المجتمع البورجوازي خصوصاً، نلاحظ مايلي:

أولاً ـ

الأسرة البطريركية تنتج الطفل الخاضع الخانع، الهيّاب والمطيع لسيده وأبيه أولاً، ليس فقط من خلال سلطة الأب الفعلية في الأسرة، وهي سلطة ديكتاتورية، بل أيضاًبقوة الأخلاق والدين والقانون. وهذه السلطة فيزيائية من جهة، أي تقوم على تفوق القوة الجسدية للأب، واقتصادية من ناحية ثانية باعتبار الأب هو المعيل، واجتماعية من ناحية ثالثة بحكم دعم المجتمع والقانون لها، ثم أنها من ناحية رابعة وأخيرة اديولوجية تربوية، بما

---

(٨) فيلهم رايش: الثورة الجنسية، دار فيشر، فرنكفورت١٩٧٣ـ، ص ١٦١ .
الترجمة العربية من قبل محمد عتياني، صدرت لدى العودة، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢١٠
وقد استندنا في الاستشهاد على الأصل الألماني وأشرنا في الحاشية إلى الطبعة العربية.

فيها التربية الجنسية. الأسرة البطريركية تعدّ طفلها ليكون فرداً صالحاً من الرعية، بذلك تخلق دائماً من جديد امكانية تحكم حفنة من أصحاب السلطة بعامة الناس واستعبادهم(٩). فطاعة سلطة معينة بصورة لاعقلانية لا تبقى عند حدود هذه السلطة، بل تتعداها إلى طاعة السلطة باعتبارها مجرد سلطة، إلى طاعة أية سلطة كانت. وإذا ما سمحت الظروف للعبد بالتسلط، فلن يكون أفضل من سيده، بل - في أفضل الأحوال - نسخة عنه. ولنا في تاريخنا العربي أمثلة كافية وافية على مثل هذا المفعول، نقصد المماليك وحكمهم.

ثانياً -

الأسرة البطريركية هي مؤسسة لتنظيم الجنس وتقييده، ولتهيئة الأطفال للزواج وتكوين اسر جديدة منسوخة عن الأسرة الأم. هي مدرسة لتعليم الأطفال منذ الولادة على الكبت الجنسي. ويتجلى القمع الجنسي للأسرة تجاه الطفل بصورة رئيسية في منع الاستمناء، أي الإرضاء الذاتي ولذة اللعب بالعضو الجنسي، وفي منع الألعاب الجنسية مع الأطفال والأحداث الآخرين، كما يرى رايش. بتأثير هذه المحظورات تطرأ لدى الطفل تغييرات خطيرة في البنية النفسية، وبالتالي في السلوك الفردي والاجتماعي: "إذا لم يُسمح للطفل بأن يعيش حياته الجنسية الطبيعية، تجري في كيانه تبدّلات مخيفة. يغدو نفوراً وجلاً متحفظاً كسيرالنفس، يهاب السلطة وتنمو لديه اندفاعات جنسية غير طبيعية، مثل الميول السادية. ويحل محل الكيان الحر(الجريء) الطاعة والتأثر الشديد. إن إخضاع الاندفاعات الجنسية يتطلب الكثير من الطاقة والانتباه (وضبط النفس). وبقدر ما تصبح القوى البيولوجية للطفل عاجزة بعد عن التوجه تماماً إلى العالم الخارجي وإلى إرضاء الدافع، فإنها تفقد من قدرتها المحركة وحركيتها وجرأتها وإحساسها بالواقع. يصبح الطفل(مكبوتاً). وفي مركز هذا الكبت يتواجد

(٩)المصدر السابق، ص ١٢٣ .

بانتظام كبت الحركية، الركض، الشقاوة، باختصار كبت النشاط العضلي عموماً. ويمكن للمرء على العموم أن يلاحظ، كيف أن الأطفال في محيط التربية البطريركية دائماً في الرابعة، الخامسة، أو السادسة من عمرهم يصبحون جامدين، باردين، (هادئين) ويأخذون بتحصين أنفسهم ضد العالم الخارجي. وبذلك يفقدون سحرهم الطبيعي ويصبحون غير رشيقين، غير أذكياء، عنيدين، (صعبي المراس)، وهذا ما يستدعي بدوره تشديداً للطرق التربوية البطريركية"(١٠) .

هكذا تقف الأسرة البطريركية عائقاً أمام الأطفال والشبيبة في تفتح شخصيتهم وتكوينها بشكل صحي، وترغمهم على شكل خارج عن إرادتهم في تطوير النفس، وهي تملك لذلك وسائل قسر عديدة وفعّالة. عندئذ، تجنباً لهذا الصراع غير المتكافىء بين الطفل ورغباته من جانب وأوامر وعسف الأسرة والمجتمع من الجانب الآخر، يلقي الطفل برغباته في خبايا سجن اللاشعور، متسلحاً بالرفض المتطرف والنفي الظاهري لرغباته الأصلية، خاضعاً للإرادة الغريبة متبنياً أوامرها الأخلاقية الجنسية. هنا تنقلب الرغبة الجنسية لدى المقموع جنسياً إلى نقيضها: القرف، كره الجنس الآخر، الخوف المبهم، الشعور بالذنب.. إلى آخره. لقد تحصّن الشخص المقموع بأخلاق الأسرة والمجتمع، وسوف يورثها بدوره لأبنائه وبناته.

ثالثاً -

إن مؤسسة الزواج والأسرة البطريركية غير قادرة على إشباع الحاجة الجنسية للإنسان. أخلاقها تحرّم الاتصال الجنسي من غير زواج، ومع ذلك فهذا ما يحدث مراراً وتكراراً. تناقض هذا الفعل مع الأخلاق الرسمية يضعف القدرة على الإرضاء، والشعور بالذنب يعيق المجرى الطبيعي للفعل

---

(١٠) رايش، الثورة الجنسية، ص ٢٩٨/٢٩٩. انظر أيضاً د.هنش: السياسة الأسروية التسلطية، دار روفولت، راينبك/هامبورغ ١٩٦٩، ص ٤٠-٤١.

الجنسي ويخلق تشوشات وعُصابات وانحرافات جنسية وسلوكاً لااجتماعياً(١١). أمامنا هنا انقسام في النشاط الجنسي. فالشاب يرضي شهوته في علاقة مع فتاة لا يرضى بها زوجة، لأنها وهبته نفسها دون عقد قران. وهو معجب بفتاة أخرى من وسطه الاجتماعي الثقافي، لكنه يصعّد ميله الشهواني إلى حنان (حبّ عذري)، فلا يقيم معها علاقة جنسية قبل الزواج، وإلا فانها لن تبقى مرشّحة لتكون زوجة له.تبعة ذلك، أن هذا الشاب يقوم دوماً بنصف المعايشة الجنسية، بينما الإرضاء التام لا يكون إلا باجتماع الشهوة والحبّ في آن واحد. هذا الانقسام يفضي إلى الإحباط وإلى اضطرابات نفسية خطيرة، وقبل كل شيء إلى تضخّم الميول السادية العدوانية التي تمتد إلى الشريك وتميل إلى أن تصير سلوكاً بهيمياً. وتتجلى هذه البهيمية عند جلّ الرجال في اعتبار مضاجعة امرأة "امتلاكاً" لها "ونصراً" على الزوج "المخدوع"(١٢)... وينتج عن ذلك ما يسميه رايش "الغيرة الامتلاكية" لتفريقها عن الغيرة الطبيعية.

تحريم الاتصال الجنسي قبل الزواج قد يتعدى لا شعورياً لدى البعض إلى تحريم الجنس على الإطلاق، يعيق المرء عن الممارسة عندما يحلّ له ذلك (في الزواج)، ويحول دون الإرضاء للذات وللشريك. إن التقشف الجنسي المديد يقود إلى الشحّ الجنسي، إلى ضعف المقدرة الجنسية. وعدم الإرضاء يفضي مع الزمن إلى التثليم الجنسي. الإنسان المثلّم يحتاج إلى شحذ. وهذا غيرممكن لدى الشخص المتربي جيداً على الأخلاق الجنسية الرسمية. فهو متعلق بشريكه رغم كل شيء، لأنه غير قادر على إقامة علاقة أخرى، يخشى ألايجد شريكاً آخر، هو غير مستقل جنسياً. وهذا

---

(١١) سكولوجيا الجماهير في الفاشية، كوبنهاغن/ براغ/ زوريخ ١٩٣٤ ، ص ١٣٤ . لدى هينش، ص ٦٠ .

(١٢) فيلهلم رايش: وظيفة الانتعاظ، لايبزيغ/ فيينا/ زوريخ ١٩٢٧ ، ص ١٤٢ لدى هينش، ص ٥٩/ ٦٠ .

التعلق العاطفي يبدو أنه أرضية الغيرة الامتلاكية، التي ينكر صاحبها على شريكه أية علاقة أخرى رغم انقطاع العلاقة بينه وبين هذا الشريك[١٣]. ثم ان الجهل وعدم وجود تجربة سابقة والمفهوم الاجتماعي الخاطىء للرجولة في بلادنا قد يجعل الليلة الأولى للزواج ليلة اغتصاب منفّر من الجماع لدى المرأة، يُفقدها اللذة الجنسية لأمد قد يطول ويجعل الحياة الزوجية مستحيلة.

رابعاً -

هذا يسرّ الطبقة المتسلطة. فهي تريد بالكبت الجنسي توفير طاقة تستخدمها في الانتاج والاستهلاك. لذلك يقولون (وفرويد أولهم)، أن الكبت ضروري لإقامة الحضارة. والأصح أن الطبقة المتسلطة تستخدم الطاقة الفائضة عبر الكبت الجنسي في سبيل نوع معين من الانتاج وشكل معين من الاستهلاك. فالإنسان المكبوت ليس بقادر على العمل الخلاق مثل الإنسان المشبع جنسياً. الحرمان الجنسي يضعه في وضعية نفسية وفيزيولوجية وعقلية معيقة لهذا العمل . وبالعكس ، الانسان المشبع جنسياً غيرمستعد للقيام بعمل مغترب، بعمل خارج عن إرادته، عمل لا يرى فيه تحقيقاً لإنسانيته، بل يطلب عملاً يتناسب وامكانياته الجسدية والعقلية، يتوافق مع مواهبه ومهاراته، يجد فيه متعة، وهي متعة اللعب والتعلّم والإبداع. لهذا، فإن الإنسان المقموع هوالإنسان الصالح لأغراض الطبقة المتسلطة، لأنه قادر - نفسياً قبل أي شيء - على القيام بأي عمل يطلب منه، بأتفه وأقذر وأشقّ الأعمال.

كذلك يمهّد الكبت الجنسي نفسياً للاستهلاك من سلع معينة أو للاستهلاك عامة، يمهد للاستهلاك اللاعقلاني كتعويض وسلوان عن الحاجة الجنسية غير الملباة. ولهذا أهميته في الاقتصاد الرأسمالي، الذي لا يخطط للانتاج على أساس الحاجات البشرية القائمة والمتوقعة، بل يخضع لقوى السوق العمياء، حيث يحاول كل رأسمالي أن يصرّف السلع التي ينتجها،

---

(١٣) رايش: الثورة الجنسية، ص ٦٥/٦٦ . انظر أيضاً: هينش، ص ٦٢ .

سيان أكانت مفيدة أم ضارة، تسدّحاجة حقيقية أم وهمية... المهم هو الحصول على الربح، على أعلى ربح ممكن؛ وكلما كان الطلب أو الاستهلاك أعلى، كان الربح أكبر. من أجل ذلك يستغل الرأسماليون المفعول التعويضي للكبت الجنسي من أجل زيادة الاستهلاك عامة وتصريف سلع ترضي حاجات وهمية. هذا لايكون إلا بالاستهلاك من أجل الاستهلاك. ومن أجل ديمومة هذه العملية اخترع الرأسماليون مؤسسة"الموضة"، النبع الذي لا ينبض للسلع الوهمية الجديدة المتجددة، والبالوعة التي لا تشبع من جهود وأموال الناس. إن تغيير ثياب معينة لمجرد تغيّر الموضة ليس سوى استهلاك لا عقلاني بناء على حاجة وهمية خلقتها الرأسمالية من خلال الموضة إياها.

وهناك" الاعلان التجاري" الذي يقوم بدور الداعية للاستهلاك، والذي يستخدم جميع الطرق الإغرائية، الأخلاقية واللاأخلاقية، لترويج البضائع. وقد وجد أفضل هذه الطرق في استغلال الحاجة الجنسية المكبوتة. أولاً،إثارة الانتباه باثارة الدافع الجنسي، كنوع من القسر اللطيف على الانتباه للاعلان: امرأة شبه عارية، مشهد غرامي، كلمة مثيرة... ثانياً، اعطاء بعض المتعة الجنسية التعويضية الوهمية، مرتبطة وهمياً باستهلاك نوع معين وماركة معينة من السلع. ثالثاً، بالطبع لن ترضي هذه السلعة ولا هذه الماركة حاجته الجنسية أكثرمن غيرها من السلع والماركات المعروضة، إلا أن المرء ينسى خداع الإعلان ويصبح باللاشعور أميل إلى استهلاك النوع المعلن عنه وإلى شراء الماركة المعلن عنها بالذات.

هذه السياسة الترويجية المستغلة للجنس لها مفعول تثبيتي للنظرة السائدة إلى الجنس والمرأة، أو مفعول تحريضي، بمعنى أنها تؤثر بدورها على الموقف الجنسي والنظرة الجنسية للناس المعنيين باتجاه التشويه والانحراف. قبل كل شيء، بربطها الجنس بالتجارة تجعل أيضاًمن الجنس نفسه سلعة؛ هي تقوم بتتجير الحاجات والمشاعر الإنسانية: امرأة الإعلان تحب رجل الإعلان لا لسبب غير تدخين سيجارة معينة، وما على الرجل سوى أن يدخن هذه السيجارة أو أن يحلق بتلك الشفرة... حتى تغفّ

عليه النساء كالذبابات على الحلوى. السلعة تصبح بذلك نوعاً من "خاتم سحري"، أو صنارة جنسية، إنما في الحقيقة لاصيطاد المستهلك نفسه.

الغريب هو أن الاعلان التجاري يأخذ شخوصه الإعلانية من النساء أكثر بكثير مما يأخذها من الرجال، مع أن الملاحظ هو الاهتمام بالمستهلك النسائي أكثر من المستهلك الرجالي. وسيلة الدعاية الرئيسية للاعلان التجاري الرأسمالي هي المرأة: جسدها، جمالها، إغراؤها، غوايتها..ومع ذلك فهي متوجهة إلى المرأة، هذا يعني: إلى نرجسيتها، إلى سلبيتها باعتبارها موضوعاً للجنس لا ذاتاً. امرأة الإعلان هي بالذات سلعة نموذجية تغري سلعة على صورتها لشراء سلعة أخرى. امرأة الإعلان ليست امرأة عادية، بل في غاية الجمال الظاهري، هي "تحفة". والمواقف الجنسية المعروضة مفتعلة، غيرمعقولة. ألايكفي، أن شخوص الإعلان هم ممثلون أغرار أو فاشلون في تمثيليات سخيفة المحتوى؟! أما المرأة المستهدفة من الإعلان فلن تتأثر بالسلعة الممدوحة فحسب، بل ستتأثر أكثر بامرأة الإعلان، ستكون أميل إلى تقليدها والابتعاد أكثر عن أصالتها، أو تستسلم وتزهد بنفسها. أليس عجيباً الفرق بين المرأة(العصرية) قبل النوم والمرأة إياها عند الاستيقاظ؟! أليس غريباً أن ينجذب الرجال إلى النساء برائحة الفل أو الياسمين، وأن ينفروا من رائحة النساء أنفسهن؟!. كيف يمكن تشويه الطبيعة البشرية أكثر من ذلك؟!

وأما الرجل المستهدف من الإعلان التجاري فإنه يرى امرأة الإعلان المزوّقة ومشهد الغرام المفتعل، فيرغب بهما ويحلم ويترقب، ليفاجأ بالواقع ويخيب فيرفض أو يستسلم...ذلك هو التشويه في الإنسان والإفساد فيما بين الإنسان والإنسان، يدعمه ويقويه الاقتصاد الرأسمالي. الحديث يطول في هذا المجال. المهم هو أن الرأسمال يستفيد من الكبت الجنسي لدعم تسلطه، ويستغل الكبت في دعم انتاجه وتصريف بضائعه اللازمة وغير اللازمة. وهذا الاستغلال يكون أكثر خطراً، عندما يريد الرأسماليون ترويج سلعة جنسية مثل الكتب والصور والأفلام الفاضحة والأعضاء الجنسية، أو

عندما يكون لصالح أسواق الدعارة والفن المثير المبتذل.

خامساً ـ

مهما يكن، لابد أن تتحول الطاقة الجنسية المكبوتة إلى "عدوانية" أيضاً، تنضم إلى عدوانية أخرى ناتجة عن الاضطهاد الذي يذوقه العامل المأجور في عمله من رؤسائه وفي حياته اليومية من أجهزة القمع والبيروقراطية وما إلى ذلك. هذه العدوانية المزدوجة يقوم بتصريفها أوتجييرها كعدوانية في الحياة الزوجية وفي المحيط العائلي ضد الشريك الآخر وضد الأطفال. والمرأة التي تلقى هذا الاضطهاد من الرجل تكون هي الأخرى مرغمة على تصريفه في عدوانية ضد الأطفال، فهم المخلوقات الوحيدة تقريباً التي تستطيع المرأة في الأحوال العادية السيطرة عليها. كذلك تُستغل هذه العدوانية من قبل الفئات الحاكمة، فتُوجّه ضد عدو موهوم، وتُقاد بها حروب لمصلحة الرأسمالي المحلي، وليس نادراً أن تتوجه ضد مصالح طبقة الشغيلة نفسها. وعلى الكبت الجنسي والعدوانية الناجمة عنها قامت وتقوم الحركات الفاشية، كما يرى رايش (١٤).

بيد أنه من المناسب أن نميّز بين العدوانية التي يخلقها الاضطهاد الجنسي وتلك التي تنتج عن الاضطهاد الاقتصادي. هناك، أولاً، علاقة سببية بين الاضطهاد الاقتصادي والاضطهاد الجنسي. صحيح ان التقييد الجنسي خدم في الأصل الضرورة الوجودية. لكنه صار على يد المجتمع الطبقي كبتاً جنسياًمن أجل امتلاك واستغلال قوة العمل البشرية، أي من أجل الاضطهاد الاقتصادي. ويمكن القول، إنه بزوال الاضطهاد الاقتصادي لا يبقى للكبت الجنسي أي أساس موضوعي. إنما لا يجوز النظر إلى الأمر ميكانيكياً. فللمؤسسات الاجتماعية والأوامر الأخلاقية قوة استمرار نابعة من انفصالها واستقلالها كاديولوجيا عن دواعي نشوئها. لكن هذا لا يدوم إلى الأبد. هناك، ثانياً، علاقة تأثير عكسي: إن

---

(١٤) رايش، سيكولوجيا الجماهير في الفاشية. لدى هينش، ص ٦٧ .

العوزالمادي الناتج عن الاستغلال الاقتصادي والعجز الناجم عن القمع السياسي تجاه القوى المسيطرة كثيراً ما يعيهما المقموع تمام الوعي ويدفعانه - من حيث الميل - إلى التمرد. على العكس من ذلك يعيق القمع الجنسي بطبيعته التمرد على كلا الاضطهادين، المادي والجنسي. وذلك من خلال أنه يؤدي بالمطالب الجنسية إلى الكبت ويحجبها عن ساحة الوعي (إلى اللاشعور) ويُرسي نفسه جوانياً كتمنّع أخلاقي، على مبدأ أن يجعل المرء من الضرورة فضيلة (١٥). على هذا الأساس يفهم رايش المفعول العكسي للاديولوجيا على القاعدة الاقتصادية، الذي تقول به الماركسية، وهو المفعول الذي يعيق الثورة رغم وعي الاستغلال والظلم.

الفرق الأساسي الرابع بين الاضطهادين الجنسي والاقتصادي نجده في أن الاضطهاد الاقتصادي موجّه إلى الطبقات الدنيا في المجتمع، إلى الشغيلة، بينما الاضطهاد الجنسي موجه إلى جميع أفراد المجتمع الحديث تقريباً، وإن كان دعم النظام الطبقي أهم وظيفة له في العصر الحاضر. اعتماداً على ذلك يمكننا التحدث عن وعي نفساني جنسي (ذاتي) وعن وعي اجتماعي اقتصادي (موضوعي) (١٦)، دون نسيان الرابطة القوية بينهما. هذا التفريق يسمح لنا بتفسير ظاهرة تمرد جمهور من الشبيبة البورجوازية، في اوروبا الغربية خاصة، على أسرها وعلى نظامها الرأسمالي وتحولها إلى صف اليسار في النصف الثاني من الستينات. لقد أوقعها نظامها الاجتماعي الاقتصادي أمام خيار صعب: بين مصلحتها الطبقية التسلطية التي تنعكس عليها هي أيضاً بصورة سلبية، وبين مصلحتها الشخصية التي تتطلب تحرراً جنسياً يخدم التحرر الاقتصادي ويضرّ بالمصلحة الطبقية. في أوائل السبعينات انتصرت أخيراً المصلحة الطبقية، لكن ليس بدون تواطؤ ومساعدة الاشتراكية البيراقراطية (التابعة لموسكو وقتذاك).

---

(١٦) المزيد حول ذلك لدى فيلهلم رايش، ماهو الوعي الطبقي؟. الطبقة العربية ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة،بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٥ - ٣٠ .

سادساً ـ

في الأسرة البطريركية تكون المرأة عادة متعلقة اقتصادياً بالرجل. هذه التبعية الاقتصادية، مساهمتها المتواضعة في عملية الانتاج الاجتماعي (الاقتصاد المنزلي خارج الاقتصاد المجتمعي) تجعل من الأسرة والزواج بالنسبة لها مؤسسة حماية. كمنفعلة مع الظروف تابعة للرجل تعلمت في مجرى آلاف السنين أن تنسجم بكل سهولة مع ظروف جديدة، وهي لذلك أكثرة قدرة على التأقلم من الرجل . في بلادنا تعيش البنت عموماً حتى زواجها شبه سجينة في بيت أهلها، تنتظر وإياهم "النصيب". فجأة يأتي شاب مجهول يخطبها من أبيها، "يخطفها" من أسرتها، وبين ليلة وضحاها تجد نفسها في عالم جديد غريب، بين بشر لا تعرفهم، وتلعب دوراً لم تختبره من قبل. هي إذن مرغمة على التأقلم مع ظروف الرجل الغريب الذي صار زوجها، لكنها أيضاً مهيأة لذلك قبلئذ في بيت الأهل. والآن، إذا"راكمنا" هذه التجربة خلال قرون بعد قرون من الزمان، وعلمنا أن المرأة الحالية تتمثل هذه التجربة التاريخية والتجارب ذات المفعول المشابه عن طريق الأسرة والمجتمع، لتوصلنا إلى أن المرأة بصورةعامة ـ حقاً ـ أكثر تأقلماً من الرجل وبالتالي أكثر ميلاً للحلول الوسط وللطرق السهلة(الانتهازية) وللمداراة والتقليد.

ولاشك أن المرأة، وخاصة في طبقات الشغلية، قد شاركت دوماً في عملية الانتاج الاجتماعي، لكن دورها الأول تمثّل في انجاب الأطفال وتربيتهم وتدبير المنزل. أما دورها في الاقتصاد الاجتماعي فقد كان على الدوام مساعداً للرجل، واحتياطياً عند الحاجة وفي أوقات الضرورة. وقد فتح النظام الرأسمالي للمرأة مجالات العمل على نطاق أوسع، لكن الأسرة بقيت تلعب دور الحماية والرعاية بالنسبة لها. هذه الحماية والرعاية تشكل التقييد الأول للرجل: عليه هو بالدرجة الأولى، إن لم يكن عليه

---

(١٧) قانون الأحوال الشخصية السوري يلزم الزوج بدفع النفقه لزوجته، المادة ٧١ و٧٢ ـ ٢ .

وحده[١٧]، أن يؤمن وسائل العيش للزوجة والأطفال. وهذا التقييد للرجل هو في الوقت ذاته معيق لتحرر المرأة والمجتمع، إذ بحكم هذا الضمان الاقتصادي تكون المرأة أكثر تمسكاً بالأسرة البطريركية. ومن هنا يأتي التقييد الثاني للرجل: تطمع المرأة إلى ضمان هذه الرعاية وتحسينها، أي إلي تدعيم منزلة زوجها الاجتماعية ومستوى دخله. ولذلك تدفعه لأن يكيف نفسه بحسب الظروف، فلا يعارض بأي شكل من الأشكال الأوضاع السائدة، بل يقوم بكل ما يؤمن دخله ويزيد، وما يحفظ مكانته الاجتماعية ويرفعها ـ دون أية مجازفة ـ ضمن علاقات الملكية والسلطة القائمة.

هذه المهمة اليومية تقوم بها النساء عموماً لصالح الأوضاع السائدة، فكأنها الحرب النفسية التي يقوم بها العدو عادة لدعم حربه المادية أو توفيرها. وهذه الحرب النفسية تؤثر عاجلاً أم آجلاً بالرجل وتوجّه إلى هذا الحدّ أو ذاك سلوكه، وتعطي أفضل ثمارها في تربية الأطفال. والنتيجة هي أن تسلط الرجل على المرأة ينقلب إلى تسلط للمرأة على الرجل. هذا، إن أراد الرجل لحياته الزوجية والأسروية الدوام. وطالماأنه ليس هناك من مؤسسة بديلة تقوم بوظائف الأسرة من تزاوج وأنجاب وإعالة وتحابب، فان الرجل أميل إلى المحافظة عليها. كما أن المجتمع والدولة دائبان بهذا الشكل أو ذاك على حفظ ودعم الأسرة والزواج. فلا يقتصر الأمر، إذن، على تكيف المرأة مع الظروف السائدة ـ كنتاج للأسرة البطريركية خلال آلاف السنين ـ ، إذ أنها لا تميل إلى مقاومة أي تسلط أجتماعي، بل يتعداه إلى ارغام الرجل كذلك على الخضوع للوضع الراهن والسلطة القائمة. وليس أقل أهمية من هذين العاملين كون الأطفال ينالون بالتربية الأموية(بحكم احتكاكهم اليومي معها أكثر مما مع الأب) مباشرة تأثير الروح الخاضعة للنظام القائم، إنهم نتاج وسط يثبت السلطة والتقسيم الطبقي للمجتمع[١٨].

---

(١٨) انظر شرادر كليبرت، ص ٣٦ .

ب ـ الخيانة الزوجية

الخيانة الزوجية من مفرزات الأسرة البطريركية، وخاصة في العصر الحديث. في البدء أودّ تعريفها بأنها" الأتصال الجنسي لأحد طرفي الزواج بطرف ثالث". وفي هذا التعريف تُعتبر أية علاقة جنسية، سواء للزوج أو للزوجة، مع شخص ثالث بمثابة خرق للحصن الزواجي، مثابة فتح ثغرة في تلك القلعة الجنسية سمحت بدخول شخص غريب، قد يكون امرأة أخرى غير الزوجة أو رجلاً آخر غير الزوج. غير أنه ثمة ما يدعو إلى أن لا يعّد هذا الفعل خيانة بعد، لا في المنطق السياسي العسكري ولا في المنطق الأخلاقي الجنسي. فالحصن الزواجي(أو القلعة الزواجية) ليس كياناً مستقلاً منعزلاً عن بقية حصون أو قلاع المجتمع الزواجية: له بوابات وأبواب ونوافذ وطيقان، يمكن الدخول منها والخروج بصورة شرعية، قل: بصورة سلمية كما بصورة عدوانية. بالتالي يتوجب أن لا يوصم بالضرورة كل دخول إلى/وخروج من الحصن الزواجي بالخيانة. صحيح أن الأخلاق الزواجية المعاصرة تنظر إلى كل غريب، كل طرف ثالث، على أنه عدو من الناحية الجنسية. لكن قد يحدث أن يقبل الحصن السياسي العسكري بالاتصال بالعدو، بل وقد يسعى إليه. هذا أمر يعود تقديره إلى أصحاب الحصن.

قياساً بذلك يجب أن لا يُعدّ الاتصال الجنسي من قبل أحد طرفي الزواج بطرف ثالث خيانة، إلا إذا كان هذا الاتصال خارجاً عن الإرادة الحرة للطرفين الأصليين (الزوج والزوجة). وهذا يستدعي أن نصحّح تعريفنا السابق، فنقول: تحصل الخيانة الزوجية عند الاتصال الجنسي لأحد طرفي الزواج بطرف ثالث ضد إرادة الطرف الثاني. وهنا قد يتابع البعض مجرى هذا المنطق ويتساءل: عن أية إرادة ضمن مؤسسة الزواج تتحدث، إذا كان المرء أساساً قد دخل هذه المؤسسة دون حرية إرادة؟. مثلاً، بضغط

من الأهل. وبالتالي: هل يعتبر خيانة زوجية، أن يخرق أحد الزوجين حرمة الزوجية، دون رضى الطرف الثاني، إذا كان أصلاً قد اقترن بهذا الطرف الثاني بصورة قسرية؟. منطقياً يُفترض أن يكون الجواب بالنفي، لكنه في الواقع ليس هكذا. هو "خيانة"، لأن مؤسسة الزواج لا تعتّد بما حدث قبل الدخول فيها، لا يهمّها كيف تكونت الأسرة الجديدة؛ التاريخ يبدأ بالنسبة لها لحظة نشوئها. فنحن نتحدث عن الخيانة الزوجية في الأسرة المعاصرة. وهذه الأسرة تنتمي إلى مؤسسة الزواج الأحادي، حيث يؤلف الزوج والزوجة وحدة اجتماعية اقتصادية..الخ. من هذا المنظور لا يبدو أن حرية الرغبة الجنسية واردة بالأساس ضمن هذه المؤسسة.

إذن، بالرغم من المتعة الفكرية التي ربما وجدناها في تشبية الواحدة من مؤسسة الزواج بالحصن ككيان مجتمعي سياسي (وعسكري)، وفي وصولنا عن طريقه إلى تعريف أدق لمصطلح الخيانة الزوجية، فان في هذا التعريف المعّدل "مفارقة" أو "تناقض ذاتي". فإذا حدث عموماً اتصال جنسي من قبل أحد الطرفين مع طرف ثالث برضى الطرف الثاني، عندئذ لايعدّ هذا الاتصال بالفعل خيانة، إنما كذلك لا يعدّ هذا الزواج أحادياً على الإطلاق؛ عندئذ ينشأ لدينا نوع آخر من العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، تنشأ مؤسسة زواج جديدة. وهكذا نضطر للعودة إلى التعريف الأول، فنقول بتعبير أدقّ: تحصل الخيانة الزوجية عند الاتصال الجنسي لأحد طرفي الزواج الأحادي بطرف ثالث.

إن مؤسسة الزواج الأحادي قسرية الطابع، حتى لو قامت وحداتها الزواجية بحرية وإرادة الطرفين. في هذه المؤسسة لا مكان للحرية الجنسية؛ ولذلك اقترنت تاريخياً، منذ نشوئها - كما رأى انغلز - بالخيانة الزوجية (الهيتيرية) والبغاء. وما زالت الخيانة الزوجية متعايشة مع الأسرة الزواجية، مثل الغشّ في الامتحان أو كالبهار في الطعام: فبالرغم من القدسية التي يُنظر بها للرباط الزواجي وبالرغم من القوانين والأعراف والأخلاق التي تحرسه، نجد لدى الناس المعنيين دافعاً متأصلاً، خفياً إلى هذا الحدّ أوذاك،

للتحرر من الرباط، جزئياً في الغالب وكلياً أحياناً، لمدة تقصر أو تطول. أيعني هذا أن الإنسان "خائن" بطبعه؟ وإذا كان الأمر هكذا، فلماذا أوقع الإنسان نفسه في هذه الورطة القيموية الأخلاقية؟ فمفهوم "الخيانة الزوجية"، ولو أننا تعاملنا معه بصورة علمية، هو مفهوم قيمي أخلاقي. هذا يعني أن فعل الخيانة الزوجية مصنّف سلفاً وبحكم اسمه في خانة الرذائل.

من الطبيعي أن لا يحصل في منظومة قيم الإنسان أن يوضع فعل إنساني "طبيعي" ، متأصل فيه، ببساطة في خانة الرذائل، بل أن تُصاغ منظومة القيم هذه أصلاً وبالضرورة بالكيفية التي تسمح للإنسان أن يلبي فيها على الأقل حاجاته الطبيعية والأساسية. وهذا هو الواقع، لكن ما يمكن أن يجري الإختلاف عليه، وبالتالي تصنيفه في خانة الفضائل أو خانة الرذائل هو شكل التلبية وليس التلبية بحدّ ذاتها. والآن، إذا كان شكل التلبية الجنسية في الزواج الأحادي غير مرض للإنسان، بحيث يستدعي لدى عموم الناس خرقه من وقت لآخر، فلماذا سمي هذا الخرق "خيانة"؟ بل، لماذا تورطت البشرية بهذه المؤسسة القسرية، إذا كانت غير جديرة بتأمين الحاجة الجنسية، كما يرغب البشر؟. فنحن نعرف البشر مشاعيين في بدئهم، في مجتمعهم البدائي، بالتالي: لماذا تخلوا عن المشاعية إلى الطبقية، وعن أشكال الجنس الجماعي السائدة في ذلك المجتمع البدائي إلى الجنس الأحادي في المجتمع الطبقي اللاحق؟ لماذا فعلوا ذلك فتسببوا لأنفسهم بأفعال الاستغلال والسرقة والكبت والاغتصاب والخيانة الزوجية؟

في الحقيقة، إذا عرّفنا "الخيانة الزوجية" بأنها "الاتصال الجنسي لأحد طرفي الزواج الأحادي بطرف ثالث"، عندئذ نكون نتحدث عن مفهوم حديث نسبياً، على كل - ورغم ما في ذلك من مجازفة في التقدير - لم يكن موجوداً قبل بضعة عقود من الزمن في الوطن العربي وليس قبل قرن أو قرنين على أبعد حدّ في العالم الأوروبي. هذا رغم أن البشرية تعرف

بالفعل الخيانة الزوجية منذ عدّة آلاف من السنين، تحديداً ـ كما نقلنا عن انغلز ـ مع نشوء الأسرة البطريركية والزواج الأحادي. فقد كان فيما مضى لمصطلح الخيانة الزوجية مضمون آخر، وهو: "اتصال الزوجة جنسياً برجل آخر غير زوجها. في بلادنا، دون الدخول في التفاصيل، كان بإمكان الرجل ممارسة الجنس مع غير زوجته (أو زوجاته) من النساء غير المحصنات (غير الحرّات المتزوجات)، ولا يخشى تهمة الخيانة الزوجية. أما الاتصال الجنسي بالنساء الحرات المتزوجات فكان يُسمى كما هو الآن رسمياً "زنى"، ويلقى عقاباً. في هذه الحالة تكون المرأة الزانية اقترفت خيانة للزوج وللرباط المقدس واستحقت العقاب الشديد. أما الرجل الزاني فلم تكن فعلته تعتبر خيانة لزوجته، بل اعتداء على حُرمة الغير "على أملاك الغير" واستحق لذلك أيضاً العقاب، إنما مع فارق التقييم الأخلاقي لهما من قبل المجتمع وبالتالي تعامله معهما: نظرة احتقار دونية إلى المرأة المغزوّة، ونظرة استنكار مبطن بالاعجاب إلى الرجل الغازي.

لا يحتاج المرء هنا إلى ذكاء استثنائي، كي يستنتج أن التنظيم الاجتماعي للعلاقات بين الجنسين قام به جنس الرجال بحكم سلطتهم على المجتمع البشري التي بدأت مع بداية نشوء الحضارة والمجتمع الطبقي والدولة، كما بيّنا سابقا. بهذا التنظيم حافظ الرجال من ناحية إلى حدّ بعيد على حريتهم الجنسية، خاصة مع توفر السبايا والاماء والبغايا، وكسبوا معرفة النسب الأبوي لأطفال المجتمع التي أصبح يتطلبها نظام الملكية الفردية والوراثة للحقوق الاقتصادية. ومن ناحية أخرى احتفظ الرجال إلى حدّ معين بمزايا الحياة الشيوعية، التي غادروها حديثا، ضمن أسرهم الصغيرة نسبياً رغم طبقية المجتمع: أقاموا شيوعيتهم الأسرية الخاصة بدلاً من الشيوعية العشائرية العامة. إن النظام الطبقي الرجالي الذي يقوم على فردية الملكيات والحيازات لوسائل الانتاج هو الذي استدعى هذا الشكل المؤسساتي من الاجتماع والاتصال بين الجنسين، وفي المقدمة: اقتصار الاتصال الجنسي للمرأة على زوجها وسيدها.

إذا عدنا إلى تشبيهنا السابق للأسرة بالحصن، فإن أصحاب الأمر في هذا الحصن هم الرجال. وهؤلاء يغزون الحصون الأخرى، ويفاخرون بهذه الغزوات الخطرة المغرية . هذا يعني أنهم يسعون إلى الاتصال الجنسي مع غير زوجاتهم، ولا يعدّون ذلك خيانة (لأن الحصن الخاص ما زال سليماً)، بل يعدّونه فحولة وشجاعة وغير ذلك من الفضائل الذكورية. وهم يحرصون على أن لا يغزوهم رجل غريب، ويشعرون بالذل والعار إذا ما حدث ذلك. وفي كل الأحوال يعاقبون بشدة من ساعد هؤلاء الغرباء على انتهاك الحصن، يعاقبون زوجاتهم قبل أي أحد. فالمجتمع الطبقي الرجالي كان يتألف قبل كل شيء من طبقة الرجال السائدة وطبقة النساء المسودة.

هذا في الماضي القريب أو البعيد. والآن يبدو أن السحر قد انقلب على الساحر، فهذا الرجل الذي سيطر على المجتمع وساد المرأة، واحتكر كجنس رجال الحقّ الفردي على وسائل المجتمع، قيّد حرية المرأة الجنسية، وضبط النسب الأبوي لأولاد المجتمع وأعاد بذلك إنتاج مجتمعه الطبقي، فعل كل هذا دون أن ينحرم تماماً من متعة الحرية الجنسية ودون أن يفقد تماماً سعادة العلاقة الاقتصادية الشيوعية. لكن تطور المجتمع البشري، خصوصاً في العصر البرجوازي، فرض تحرير العبيد والإماء، جعل جميع النساء حرّات، وتطلّب إخراج المرأة من سجن البيت إلى رحاب المجتمع الاقتصادية والثقافية والسياسية...هكذا حدث إلى حد بعيد ما يسمى "تحرر ومساواة المرأة". وحدث في نفس الوقت وبالارتباط مع ذلك تقزيم أسرة الجدّ التقليدية إلى أسرة الأبوين البورجوازية. فصار الرجل معزولاً في هذه القوقعة الأسرية، أكثر اعتماداً على زوجته وبالتالي أكثر ارتباطاً بها ومراعاة لها.

هكذا جرى التطور، سواء بإرادة الرجل أو غصباً عنه، إنما دون أن يدرك إلا متأخراً ماذا يعني له كجنس رجال هذا التحرر والمساواة وهذا التقزيم الأسري البورجوازي. لقد عنى في الحقيقة ـ كاتجاه تطور ـ مساواة

الرجل بالمرأة في قيودها الجنسية، مثلما عنى مساواة المرأة بالرجل في حقوقه الاجتماعية والاقتصادية. وهكذا رأى الرجل نفسه فجأة خاضعاً لمحرم "الخيانة الزوجية". صار في نظر الزوجة، هو أيضاً، حصناً عاطفياً لا يجوز اقتحامه من أية امرأة أخرى . فيالها من ورطه!.

لو نظرنا إلى الأمر بصورة نسبية، أي من زاوية تطوره التاريخي، لتأكد لنا أن مصيبة الرجل أكبر من مصيبة المرأة في مسألة الخيانة الزوجية، إنما تعلّم هو أن يكون أقلّ تذمراً وشكوى. صحيح أن المرأة "الخائنة" لزوجها ما تزال عموماً تنال عقوبة أشدّ معنوياً ومادياً مما يناله الرجل "الخائن" لزوحته ، لكن الآن وفي كل الأحوال أقل بكثير مما اعتادت عليه كجنس نساء في الماضي. أما الرجل الذي كان في السابق أقلّ تأثراً من المرأة بالقيود الجنسية والطبقية فقد أمست اتصالاته بغير زوجته تعتبر خيانة زوجية في نظر المجتمع، ولو كان على فعلته هذه مازال ينال عقوبة اقل. الآن فقط أصبح الحصن الزواجي باتجاه الخارج، كما سابقاً وحاضراً باتجاه الداخل، خيانة أكثر مما هو نصر. وهذا انقلاب في القيم لا يُستهان به، ولا يُستهان أيضاً بوطأته على الرجل.

ربما ما زال عموم الرجال يتباهون سراً فيما بينهم ، ولو لمجرد التباهي، بغزواتهم الجنسية ومغامراتهم العاطفية، لكن خوفهم من الانكشاف أمام زوجاتهم ظاهر للعيان. في قرارة أنفسهم يعترفون الآن أن هذه الغزوات والمغامرات ليست من حقهم، وأنهم بذلك يقترفون "خيانة".ذلك لأن المرأة المعاصرة، التي صارت تقريباً شريكة الرجل، ولم تعد جاريته، تبنت أخلاقيته، وأخذت تطّبق عليه نفس القيم والمبادئ التي فرضها هو عليها منذ العصر القديم. على أن النساء بالمقابل، وإن كنّ لا يتباهين عموماً بعد بقدرتهن على إغواء الرجال، فانهن يغتبطن بلا شك ضمنياً من نظرات وكلمات الاعجاب الرجالية. من هنا يبدو لي أن كل جنس يسير في تطوره باتجاه موقع الجنس الآخر، بحيث يُتوقع أن يصلا مع الزمن إلى موقعين متقاربين. بل ربما أصبحت المرأة في البلدان الأكثر تطوراً تجد من

المبررات الايهامية للقفزات الجانبية عن فراش الزوجية أكثر من الزوج، بحكم المناعة أو قوة التحمل التي اكتسبتها من خلال دورها المزمن كموضوع جنس، بالمقارنة مع الدور التقليدي الفاعل للرجل كذات جنسية. نعم، لقد حصلت مساواة إلى حد بعيد، إنما مساواة الظالم بالمظلوم، مساواة القيود والحرمان والتعاسة، بقدر ما حدثت في نواح أخرى ايجابية تسويةالمظلوم بالظالم.

هل تستطيع البشرية أن تتخلى عن مؤسسة الزواج الأحادي، و أن تعود إلى حريتها الجنسية القديمة وإلى نظامها المشاعي الأخوي القديم، فتتخلص من سوء العلاقات الطبقية في المجتمع وفيما بين الجنسين، بما فيها الخيانة الزوجية؟. في المدى المنظور وبهذه الابعاد، لا أظن ذلك، وخاصة بسبب الطبيعة المزدوجة(المتضاربة) للأسرة. فالمزيد من التحرر الجنسي يهدد كيان الأسرة بحكم الأحادية القسرية، خصوصاً بعد كل الأذى الذي نالته من الرأسمالية البورجوازية، من تقزيم واستقلالية نفعية أنانية لكل من أعضائها.. بالمقابل لن تتجرأ البشرية بسهولة على التخلي عن هذه الأسرة باعتبارها آخر ملجأ شيوعي لها من أجل مجهول، إن لم يكن – في ظل الأنانية الرأسمالية – من أجل غابة ذئاب تهدد وجود واستمرار الجنس البشري. مع ذلك تستطيع البشرية في هذه الظروف أن تمشي خطوات في سبيل سعادتها، لو تعي ذلك، مثلا: أن تتسامح مع العلاقات القبل زواجية، وأن تمنع فعلاً وبجدية الزواج القسري، وأن تعتمد قانونياً وتربوياً وأخلاقياً الحب المتبادل أساساً للزواج، وأن تفتح الباب على مصراعيه لامكانية الطلاق السهل دون تبعات مصيرية مدمّرة، سواء لكل من المطلقين أو الأولاد، وأن تعيد دراسة "زواج المتعة" الأسلامي الذي قد ينجيها من شرور البغاء... وغير ذلك في المجال الجنسي العاطفي.

أشياء كهذه أقل هنا أكثر هناك، نراها في البلدان المتقدمة، وأظنها ستتابع مسيرها وانتشارها لدى بقية الشعوب. ولا شك أن التنوير والتوعية، وحتى التبشير بها، سيجعل منها تطوراً أكثر هادفية وأكثر

وثوقية. مما يثير الانتباه أيضاً، ان التطور في البلدان المتقدمة يستشف منه احتضار الأسرة البطريركية وانبعاث الأسرة الأبوينية، وكذلك ملامح (مازالت) باهتة لنوع من الأسرة الثنائية. وعلى كل، فان القضاء على الأسرة الأحادية قبل ايجاد كيان اجتماعي جديد مناسب للارواء الجنسي والتناسل البشري والتبادل العاطفي والاشتراك المعيشي(الاقتصادي)، أي قبل ايجاد "أسرة " بديلة، خطير خطراً مخيفاً على مستقبل نوع الإنسان. وإذا كانت البشرية على الجانب الاقتصادي السياسي قد تراجعت في العقد الأخير، مما يعيق التطور التحرري المذكور، فاني متفائل بأنها ستعيد حساباتها وستجد أن السعادة تكون بالحرية والمساواة والتعاون والمحبة، وليس بالغلبة والتنافس والتفوق والاستئثار.

***

بالمقارنة مع الرجل كانت المرأة ومنذ بداية الحضارة بعيدة عن الصراع مع الطبيعة، ذلك الصراع الذي به أصلاً تحول الإنسان إلى إنسان، مرغمة من قبل الرجل ومجتمع الذكور على القبوع في البيت، مسخّرة كآلة توليد وقوة عمل غير مأجورة، وجاهزة للترفيه عن الرجل من مشقة العمل ومن الاستغلال والاضطهاد الذي يلاقيه خارج المنزل. وهكذا فهي لم تكوّن نفسها بعد كذات مستقلة بشكل واع عن الطبيعة والرجل، بل بقيت قريبة مما أراد لها أن تكون: مخلوقاً ذا قيمة استعمالية، وكذلك ذا قيمة تبادلية بشكل أو بآخر بحسب إرادة الرجل. لكن وكما هي الأمور دائماً، يقطف الرجل ثمار اضطهاده السابق للمرأة اضطهاداً لاحقاً معاكساً يثقل عليه أكثر فأكثر. تحكم المجتمع بوسائل الانتاج، تطور الصناعة، ومساواة المرأة شكلياً(حقوقياً) مع الرجل ستكون شروطاً لازمة لتحررها، ولكنها شروط غير كافية. لابد من نضال المرأة أيضاً في سبيل الاستقلال الاقتصادي، والتخلص من الأعمال"النسائية" المكبلة عن طريق جعلها قدر الامكان أعمالاً اجتماعية، والمشاركة في تقرير مصير المجتمع والبشرية. لابد من نضالها في سبيل التحرر من عبودية الولادة، بأن تكون

(مع الشريك) حرة في الأنجاب أو الاستغناء عنه،وفي سبيل الحرية الجنسية،بأن تكون مالكة نفسها، حتى مع الشريك، وذلك في تنظيم جديد، اشتراكي لا تسلطي، للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وشكل العيش المشترك بين المرأة والرجل.

الفصل الرابع

الاسلام والمجتمع العربي

ليس من الممكن فصل الدين، كمجموعة من الأوامر والنواهي التي تتصل مباشرة بالحياة اليومية، عن النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد، هذا إن أمكن فصله في صفة أخرى. فإما أن تتفق هذه الأوامر والنواهي مع متطلبات النظام المذكور، أو على الأقل لا تشكل نقيضة له، فيتمكن عندئذ القائمون على هذا النظام عند الضرورة من اتخاذه كاديولوجيا جديدة تنشّط نظامهم وتدعمه؛ وإما أن يتناقض مع النظام، فيدخل في حرب معه مع احتمال الفوز والخسارة؛ أو تتكون حالة وسطية بين الحالتين الحديتين المذكورتين. إلا أن الدين - كشئ معنوي - لا يستطيع الحرب، هو بحاجة إلى مقاتلين، وهؤلاء يجدهم بين أعداء النظام السائد. لكن، ما الذي يدفع الإنسان إلى القتال والمخاطرة؟. - المقاتل واحد من اثنين: إما أن يكون من المضطهدين و/أو المعدمين، وإما أن يكون من المتسلطين و/أو المالكين لوسائل انتاج المجتمع. الأول يقاتل لرفع الظلم والفاقة في سبيل البقاء كإنسان، أي لكسب نفسه، والثاني للمحافظة على سلطته أو مكانته الاجتماعية ورفاهه الاقتصادي، أي لكي لايخسر شيئاً، أو - في حالة أخرى - يحارب لكي يكسب أكثر.

المصالح الفردية هي البارزة للعيان. ولكن قسماً هاماً من هذه المصالح الفردية تشترك بها مجموعة من البشر. فإذا كانت هذه المجموعة تؤلف كياناً مستقلاً يرتبط وجود الفرد بسلامته وقوته، عندئذ نتحدث عن

المصالح الوجودية (المصيرية) التي هي من أقوى المصالح. وعي هذه المصالح يخلق لدى الأفراد المعنيين "عصبية" مثل العصبية القبلية. أما إذا كانت المصالح الفردية المشتركة تتعلق بموقع المجموعة البشرية المعنية في الهرم الاجتماعي وعلاقتها بوسائل الانتاج والتبادل وسلطتها على المجتمع، فعندئذ يجري الحديث عن المصالح الطبقية، ونسمي المجموعة البشرية المعنية "طبقة". في كلا النوعين من المصالح الجماعية تحول الكم إلى نوع. بعد هذا التحول، إذا وعت المجموعة البشرية المذكورة آخراً حالتها الطبقية، المتواجدة موضوعياً، عندئذ يكون قد تولّد لديها "وعي طبقي"، وانتقلت من "طبقة بذاتها" أي موضوعياً، إلى طبقة بذاتها ولذاتها، أي موضوعياً وذاتياً. قد يحدث تعارض فيما بين المصالح الفردية والجماعية، لكن الجماعية أثبتت أنها هي الأقوى عموماً وعلى المدى الطويل، ما لم يحدث تحلل او انهيار كارثي للرابطة الجماعية المعنية. ذلك لأن المصالح الجماعية (الطبقية): أولاً تتضمن المصالح الشخصية لأفراد الجماعة (الطبقة) بعد تشذيبها وتنسيقها، ثانياً تتقوى وتتغذى بالاحتكاك المباشر والمتواصل بين أفراد الجماعة في مواجهة الجماعات الأخرى، ثالثاً تعطي الأمل والامكانية لتحقيق المصلحة الفردية بواسطة الجماعة، أخيراً تستطيع أن "تتسامى" إلى شكل اديولوجيا دون أن تفقد نفسها كمصالح. أما المصلحة الفردية، بعيدة عن مصالح أية جماعة أو طبقة، فمآلها ـ إن وجدت هكذا ـ غالباً الفشل، لأنها ستلقى حرباً من قبل الجماعة بقدر ما تضرّ بمصالح بقية أفراد الجماعة إياها، أو تبقى فردية دون بُعد جماعي، أو تنخرط مضطرة ضمن حدود اتجاه جماعة أو طبقة معينة.

لذلك فإن دراسة أي دين، كممثل اديولوجي لنظام اجتماعي جديد، يستدعي دراسة المجتمع الذي خرج منه واتجاه تطور هذا المجتمع وعلاقاته الداخلية والخارجية، ودراسة القوى المتصارعة فيه بين المحافظة على الواقع أو تجاوزه بهذا الاتجاه او ذاك.

آ ـ مجتمع ماقبل الاسلام(الجاهلية)

ظهر الاسلام في/ وضد المجتمع القبلي العربي المسمى "جاهلياً". ويبدو أن تسمية "العرب" لاتدّل في الأصل على شعب معين أو أقوامية (أثنية) معينة، بل على نمط عيش هو "البداوة". وقد أطلق هذه التسمية أبناء الحضارات "السامية" (في بلاد مابين النهرين مثلاً) على أهل البادية والرعي[1]. أما أبناء الحضر القدماء فكانوا يسمون أنفسهم باسم القبيلة المسيطرة أو باسم المدينة العاصمة لدولتهم وما إلى ذلك، مثل الآشوريين نسبة إلى قبيلة آشور (والإله آشور أيضاً)، والبابليين نسبة إلى مدينة بابل، والسبأيين نسبة إلى قبيلة سبأ، والتدمريين نسبة إلى مدينة تدمر... وهؤلاء أنفسهم هم في الغالب ذوو أصول بدوية، لكنهم استقروا في مناطق خصبة وتعاطوا الزراعة وحققوا بعض الرفاه، فاحتقروا حياة الرعي والترحال وقسوة الصحراء وشظف العيش. بالمقابل، ربما كانت قبائل بدوية معينة حضراً في الأصل، واضطرت تحت ضغط الجفاف و/ أو نتيجة غلبة قبائل أخرى معادية إلى الالتجاء إلى البادية والصحراء

---

(١) ما زالت هذه التسمية مستخدمة لدى عامة الناس في بعض البلدان العربية. في الساحل السوري مثلاً يقال للرعاة القادمين صيفاً بقطعانهم من الداخل "عرباً"، يقصدون "بدواً"، مع أن هؤلاء الرعاة من أبناء ريف الداخل. ويذكر هورست كلينغل في كتابه "مابين الخيمة والقصر" الصادر في لايبزيغ ١٩٧١، أن سكان بغداد وغيرها من المدن الكبيرة في الشرق الأدنى يتحدثون عن "العرب" ويقصدون سكان البادية والصحراء (ص ١٣). وفي اللغة العربية الفصحى تطلق عبارة "إعرابي" على البدوي، وكلمتا "عربي" و"إعرابي" من جذر واحد(ع ر ب)، وكان يطلق على المنطقة الواقعة جنوب الهلال الخصيب "عرابيا"، بلسان الرومان "آرابيا".وقد ذكر الطبري "العرابية" على أنها أرض الحجاز، بينما أسماها ابن هشام "الأعرابية". انظر علي ابراهيم حسن: التاريخ الاسلامي العام، ط ٣، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٥٦. انظر أيضاً رأي هذا المؤلف على ص ٢٤.

والاحتماء بها، كما حدث لقسم كبير من سكان اليمن القديم بعد خراب زراعتهم، ولجماعات من عرب الأندلس بعد زوال دولتهم هناك.

هذه الحركية في انتقال الجماعات العربية في العصور القديمة والوسطى من الخيمة والرعي والصحراء إلى القصر والصنائع والبساتين، وأحياناً بالعكس، كونت الخلفية لحديث حسين مروة عن "الانقطاع التاريخي" في حركة التطور لتاريخ العرب قبل الاسلام(٢). وهي فكرة نجد أصلاً لها في مقدمة ابن خلدون، حيث يقول عن العرب: "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى فقرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة يبعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة وامحى رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون المُلك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم مُلك في القديم وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك. ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الاسلام بني أمية وبني العباس. لكن بعد عهدهم بالسياسة، لما نسوا الدين، فرجعوا إلى أصلهم من البداوة"(٣).

هذا يعني أن عرب الجاهلية من سكان بوادي وأرياف ومدن، في الحجاز أو اليمن أوالعراق والشام أو مصر والمغرب كانوامن أقوامية (أثنية) واحد ة، وبالتالي قابلين لأن يصيروا ضمن ظروف مواتية شعباً واحداً. وهذا ماحدث إلى حدّ كبير مع الفتح الاسلامي. فإلى جانب ما ذكرناه من حركة انتقالية مابين الصحراء والمناطق الخصبة، والتي كانت أهم مظاهرها ماسميت

---

(٢) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الاول، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٩ ، ط ٢ ، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٣) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٥٢ .

"الهجرات السامية"، فان العلاقات بين البدو والحضر كانت على الدوام قوية نسبياً، تراوحت مابين التبادل التجاري والغزوات والحروب، ووصلت في أحيان كثيرة إلى توطن البدو وبالتالي تحضرهم إلى جانب الحضر السابقين أو الاندماج معهم أو الحلول محلهم. ونستطيع القول، إن الاسلام كان من منظور معين إحدى الهجرات العربية (السامية)، ربما أهمها ولكن ليس آخرها، فقد جاءت بعدها في العهد الفاطمي هجرة بني سليم وهلال من نجد عبر بلاد الشام ومصر إلى تونس وبلاد المغرب.

ولعل أهم الهجرات بالنسبة للاسلام تلك التي انطلقت من اليمن بعد جملة تغيّرات متتابعة، أهمها: تحوّل التجارة البحرية إلى الرومان، والاحتلال الحبشي للبلاد، وخراب الزراعة بخراب سد مأرب الذي يقدر انهياره بشكل نهائي مابين ٥٤٢ ـ ٥٧٠م[٤]. تبع هذه التغيرات في القرن الخامس والسادس هجرات جماعية لقبائل عربية جنوبية نحو الشمال [٥]: جماعة منهم نزلت يثرب (المدينة) وهم الأوس والخزرج؛ وجماعة أقامت في مكة وهم خزاعة، فتولت أمرها وحجابة الكعبة إلى أن انتزعتها منهم قريش برئاسة قصي بن كلاب ؛ وجماعة ذهبت إلى عمان وهم أزدعمان؛ ومضت جماعة إلى الشام وهم الغساسنة الذين أقاموا دولة على حدود الامبراطورية البيزنطية؛ وتوجهت جماعة إلى العراق،وهم لخم، الذين أقاموا دولة المناذرة على حدود الامبراطورية الفارسية مع الصحراء العربية.

كان مجتمع الجزيرة العربية، البدوي منه والحضري، مقسماً إلى قبائل. تضم كل قبيلة عدداً من العشائر، وكل عشيرة عدداًمن البيوت(الأسر الكبيرة)، ترتبط جميعاً فيما بينها برابطة قربى الدم(خط الأب)، حقيقة أو

(٤) أحمد هبو: تاريخ العرب قبل الاسلام، منشورات جامعة حلب، ١٩٨٠ ، ص ١٤٢ .

(٥) جرجي زيدان:العرب قبل الاسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت (بلا تاريخ)، ص ٢٤٣ . انظر أيضاً على ابراهيم حسن، المصدر المذكور، ص ٩٢ .

توهماً. وكان أعضاء كل قبيلة أو عشيرة أو عائلة يقومون بالضرورة بحماية بعضهم البعض تجاه القبائل أو العشائر أو العائلات الأخرى. ويقف على رأس كل قبيلة أو عشيرة أو بيت "سيد" هو الأول بين الأنداد، يتبوأ هذا المنصب لقوة عصبيته ولمعرفته وخبرته في الترحال والغزو والحرب ولكرم أخلاقه. فيما بعد دخلت اعتبارات أخرى في تعيين السيد، في مقدمتها ملكيته لأكبر القطعان التي كانت تزداد بحصوله على حصته الأسد من غنائم الغزوات (ربع أو خمس الغنائم)، وامتلاكه لأفضل المراعي (الحمى) ومنابع الحياة، وربما أيضاً امتلاكه لأكبر حصة من التجارة.

في الجنوب العربي وفي الواحات (وفي الشمال الخصيب) كان السكان يتعاطون الزراعة بصورة رئيسية، إلى جانب بعض الحرف، وفي البوادي الرعي والصيد، والغزو بحسب الظروف. وكان يقوم بالتجارة وحماية القوافل التجارية عدد كبير من القبائل العربية. والأرض في معظم جزيرة العرب "حق مشاع لاتعود ملكيته لأحد. إلى أن صار الرعي، وأخذت القبائل تنتقل من مكان إلى آخر، ففرض سادتها حق الحمى، وهو نوع من التملك المتولد من حق الاستيلاء لسبب الزعامة والقوة والاغتصاب، فصارالحمى ملكاً لسادات القبائل، وصارت الأرض المتبقية التي دخلت في حوزة القبيلة بسبب بسطها سلطانها عليها، ملكاً لها، ملكاً مشاعاً بين جميع أبناء القبيلة.." وقد يبادر سادات القبائل و"يستنبطون الماء من أرض موات لا ماء فيها، فتتحول الأرض بذلك إلى أرض نافعة ذات ماء، يبسط حافرها حمايته عليها ويجعلها ملكاً له، وقد يزرع عليها، فتصير الأرض التي يزرعها ملكاً له. وبهذه الطريقة تكونت الملكية(*) بين القبائل" (٦). أما في الحضر، حيث تقوم دولة كما في اليمن وبقية العربية الجنوبية، فالأرض في الغالب ملك للدولة أو الملك أو المعبد

(*) الخاصة.

(٦) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، المجلد السابع، دار العلم للملايين في بيروت، مكتبة النهضة في بغداد ١٩٧١ ، ص ١٣٨ .

(أوقاف)، وبنسبة أقل للأسرار والأفراد. "وكانت حكومة سبأ تستغل أرضها الخاضعة للخزينة العامة، أي (أرض السلطان)، إما بإدارتها نفسها وباستغلالها بتشغيل المزارعين بها على حساب الدولة، وإما ببيعها، وإما بتأجيرها في مقابل (أجر) يقال له (أثويت) في لغتهم"[٧].

مع تفاوت الملكيات بدأت علاقات تبعية، قل طبقية تنشأ فيما بين القبائل ضمن القبيلة والعشيرة الواحدة. فظهر الصعاليك الذين خرجوا على النظام القبلي المتفسخ، والموالي من الأقرباء والغرباء العرب الذين هجروا قبائلهم أو الذين نبذتهم هذه القبائل. وإلى جانبهم كان هناك الأرقاء الذين جُلبوا غالباً عن طريق تجارة العبيد من شرق افريقيا، أو الذين ولدوا لأرقاء. من جهة أخرى غدت القبائل الأغنى والأقوى تفرض حمايتها على القبائل الأضعف والأفقر، أو تضعها تحت سيطرتها. فيقال أن **تتابعة** حمير "امتد ملكهم إلى بلاد الحجاز واليمامة وما بينهما من قبائل العرب العدنانية.. وكان **التبابعة** يقيمون على العرب حكاماً منهم يسمونهم ملوكاً، وأصبح الحميريون تحت حكم ملوكهم المعروفين بالتبابعة، قوة يرهب جانبها في الجنوب من بلاد العرب، كما ظل نفوذهم ـ ولو ظاهرياً ـ على القبائل الشمالية حتى القرن الخامس بعد الميلاد، عندما ثاروا بزعامة كليب بن ربيعة وأزالوا قوة اليمن المسيطرة عليهم"[٨]. كذلك كانت القبائل الرعوية تغزو القبائل الزراعية. وإن لم تشكل القبائل الزراعية دولة أو شبه دولة قادرة على حماية النفس، فإنها تعقد مع القبائل الرعوية المهدّدة اتفاقاً لحماية الواحة من "الأعداء" مقابل حصة من المحصول قد تصل إلى النصف، ولا تلبث أن تأخذ شكل "جزية" فيما بعد[٩].

---

(٧) المصدر السابق، ص١٣٨.

(٨) علي ابراهيم حسن، ص٤١. استناداً إلى محمد لبيب البتوني، وراينولد نيكلسون.

(٩) لوتار روتمان: تاريخ العرب، المجلد الأول، الدار الأكاديمية، برلين ١٩٧١، ص٣٦-٣٩.

من خلال هذه العلاقات نشأ في شبه الجزيرة العربية اتجاه لانخراط عدة قبائل في تحالفات لرعاية المصالح المشتركة للقبائل المعنية. مثلاً كان بين قبائل أسد وغطفان وطيء حلف في الجاهلية[10]، بقي حتى "حروب الردة". وهذا كان يضطر القبائل الأخرى إلى الردّ بتحالفات مشابهة. وبقدر ما كانت تحدث تفاوتات في الأوضاع الاقتصادية للقبائل وتنازعات على مصادر العيش، كان هذا الاتجاه يتقوى. في وضع كهذا كانت القبيلة الأقوى والأغنى تتسلم القيادة في تحالف القبائل، وبالتالي تتسلم القيادة العشيرة الأقوى والأغنى في القبيلة ذاتها، ثم البيت الأقوى والأغنى في هذه العشيرة.. هذه هي "العصبية" التي تحدث عنها ابن خلدون في مقدمته. و لم يكن الأمر ليقف عند حدود التحالف، بل كان الدافع قوياً للوصول إلى شكل دولة أو شبه دولة. وأهم أمثلة على ذلك: دولة كنده في نجد وما حولها ودولة الغساسنة في الشام، ودولة اللخميين المناذرة في العراق. وقد استطاعت كنده ان تضم في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس أجزاء كبيرة من الجزيرة العربية إلى دولتها[11]. فيقال إن ملكها الحارث بن عمرو "فرق ولده في قبائل العرب: فملّك ابنه عليّ على بني أسد وغطفان، وملّك ابنه شرحبيل على بكر بن وائل بأسرها وبني حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم والرباب، وملّك ابنه معد يكرب على بني تغلب والنمر بن قاسط وسعد بن زيد مناة وطوائف من بني دارم وحنظلة والصنائع وهم بنو رميه، وملّك ابنه عبد الله على عبد القيس، وملّك ابنه سلمة على قيس[12].

---

١٠) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (اختصاراً: تاريخ الطبري)، مؤسسة عز الدين، المجلد الثاني، بيروت ١٩٨٥، ص١٢٩.

١١) انظر ورتمان، ص٤٤-٤٥. كذلك ساباتينوموسكاتي: الحضارات السامية، دار كولهامر، شتوتغارت ١٩٦١، ص١٨٧.

١٢) علي ابراهيم حسن، ص٧٢، مستنداً إلى الأصفهاني. انظر الأغاني، مؤسسة جمال، بيروت (بلا تاريخ)، الجزء الثاني عشر، ص٢٠٩.

منذ أوائل القرن السادس بعد الميلاد بدأت قريش أيضاً كفاحها لتوسيع نفوذها وسيادتها، على المستويين الديني والتجاري وبالتالي السياسي، متابعة بذالك مسعى رئيسها الأول قصي بن كلاب . فقد أخذ زعماؤها من أبناء عبد مناف الايلاف (التجارة الدولية) من ملوك الشام واليمن (في الحكم الحبشي) والحبشة والحيرة[١٣].وبعد هزيمة أبرهة الحبشي في حملته على مكة والكعبة(عام٥٧٠م) ارتفعت مكانة قريش ومكة في نظر العرب، اكثر مما كانت. ومن خلال حرب الفجار(٥٨٥ - ٥٩٠م) استطاعت بمساعدة حلفائها من بني كنانة أن تمنع محاولة دولة الحيرة من تحويل طريق التجارة من مكة إلى الطائف، وانتزعت نتيجة هذه الحرب من هوازن سيطرتها على سوق عُكاظ. "كذلك استخدم سادة قريش حنكتهم التجارية والسياسية النادرة في وجوه مختلفة لربط القبائل بعهود ومواثيق ومصالح، حتى أضحى التحرش بقافلة تجارية مكية أمراً من أصعب الأمور وأندرها، فاستمالت زعماء القبائل إلى جانبها بشتى الوسائل... وكانت لقريش علاقات طيبة مع قبائل ضاربة على طرق قوافلها، مثل جهينة ومزينة وغطفان وأشجع وسُليم وبني سعد وبني أسد، وكان لها في هذه القبائل حلفاء يقيمون في مكة مقام أهلها"[١٤]. وعندماظهرت الدعوة الاسلامية كان أشراف مكة يزدادون ثراء ونفوذاً، وكان أبوسفيان أشبه بملك قريش ومكة. برأيي بندلي جوزي كان مجتمع مكة ينقسم إلى طبقتين: طبقة ارستقراطية مؤلفة من التجار وأصحاب البنوك وسدنة الكعبة، وطبقة الأراذل المؤلفة من الفقراء والأرقاء والصعاليك[١٥]. أبناء الطبقة الأخيرة كانوا بلا شك يميلون إلى أي تغيير في النظام القائم، على

(١٣) أنظر الطبري، المجلد الأول، ص ٤٤٣ .

(١٤) فكتور سحاب: إيلاف قريش، كومبيو نشر والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢ ، ص ٢٢٠ . مستنداً إلى جواد علي، ج٧ ، ص ٣٧٩؛ وج ٤ ، ص ٣٨٨ .

(١٥) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الروائع، بيروت(بلا تاريخ)، ص ٢٨ .

أمل تغيير وضعهم الاجتماعي الاقتصادي.

في يثرب (المدينة) الزراعية كادت أيضاً أن تنشأ دولة قبيل هجرة النبي. وكان مقرراً أن يكون عبد الله بن أبي الخزرجي رئيساً عليها[١٦]. وذلك، بعد أن دخل نظامها الاجتماعي في مرحلة الانهيار. فقد كانت الصراعات الداخلية، فيما بين الأوس ويهود بني نضير وبني قريظة على طرف وبين الخزرج ويهود بني قينقاع على الطرف الآخر، لا تهدد النظام الاجتماعي الاقتصادي القائم فحسب، بل المجتمع برمته، إذ كانت العداوات من الشراسة لدرجة أن المرء لم يكن ليجرؤ على مبارحة منزله[١٧]. وقد اعتبر الأوس والخزرج النبي منقذاً اجتماعياً وسياسياً، قبل أن يروا فيه منقذاً روحياً.

إلى جانب دورها التجاري المتعاظم كانت مكة مركزاً دينياً عظيم الأهمية في شبه الجزيرة العربية، منذ أقام النبي ابراهيم وابنه اسماعيل الكعبة، كما تذكر المصادر العربية. وكانت مكة تعرف كيف تستغل هذا المركز الديني لأغراضها التجارية والسياسية. ومع تعدديتها الإلهية، بالأحرى بتعدديتها الإلهية، كانت تساهم دينياً في التوحيد السياسي للقبائل العربية، وذلك عن طريق تبني آلهتهم المشتركة وتجميع آلهتهم الخاصة في الكعبة. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود بعض الغموض والتشوه لصورة الحياة الدينية في مكة والجزيرة العربية لدى المراجع التاريخية الدينية. فالحقيقة هي أن عبادة الأصنام في الجاهلية لم تكن عبادة للصنم ذاته كحجر أو غير ذلك، إنما كانت الأصنام والأوثان رموزاً لقوى عليا فوق أرضية. لم تكن عبادة عرب الجاهلية عموماً تختلف جذرياً عنها في

(١٦) علي ابراهيم حسن، ص ١١٩ . تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٦٢٠ .

(١٧)كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥٤ . كان بنو قينقاع حلفاء الخزرج، وكان بنو النضير وبنو قريظة حلفاء الأوس. انظر تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨ ، ٥٩٣ ، ٦١٠ .

الهلال الخصيب واليمن، ولا حتى في وادي النيل. "يذكر أهل الأخبار أن العرب كانت على دين ابراهيم وابنه اسماعيل إلى ان جاءهم عمرو بن لحي الخزاعي بالأصنام، فنصبها حول الكعبة وطلب منهم عبادتها[١٨]. ويقال إنه جاء بهذه الأصنام من الشام[١٩]. كيفما كان، نجد أن "هبل" معبود مكة هو الإله "بعل" أو "بل" والهاء هي اداة تعريف في العبرية[٢٠]. وأظن أن "اللات" تقابل عشيرة او "أشيرة" زوجة "إيل" كبير آلهة الكنعانيين والآراميين. وقد تكون كلمة "ال ت" تأنيثاً لكلمة "أل" فيكون معناها الربّة أو الإلهة. و"العزى" هي إلهة الخصب وتتمثل في نجمة الصبح "الزُهرة"، وتقابل عشتار البابلية وعناة أو عشتروت الكنعانية. و"مناة" إلهة الموت والقضاء والقدر تقابلها "أريشكيجال" أو "مامانتو" في بلاد الرافدين[٢١].

أما "الله" فقد كان العرب الجاهليون يعبدونه، بل هو عندهم ربّ الأرباب، يقابل "إيل" لدى الكنعانيين والآراميين[٢٢] و"إيا" في بلاد الرافدين. فلم يكن موضوع الخلاف بين النبي محمد وقريش هو عبادة الله أم غيره، بل التوحيد أو الإشراك به. على هذا نرى أن تسميتهم في القرآن

---

(١٨) هبو، ص ٣٦٢.

(١٩) المصدر السابق، بالإضافة إلى: سحاب، ص٣٥٨-٣٦٢.

(٢٠) علي ابراهيم حسن، ص١٣٨. استناداً إلى جرجي زيدان ومحمد عبد المعيد خان. أما شوقي عبد الحكيم فيذكر من أسماء آلهة الأنباط في البتراء: هبل، واللات، ومناة ... انظر الفولكلور والأساطير العربية، ص١٠٢/١٠٣.

(٢١) انظر آلهة البابليين والكنعانيين لدى فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دمشق ١٩٧٦، ص٤٩٥-٥٠٩. وأنيس فريحة: ملاحم وأساطير من أوغاريت (رأس شمرا)، بيروت ١٩٦٦، ص٤١-٦٠.

(٢٢) من المثير للانتباه أن انجيل متى يقص علينا أن السيد المسيح صرخ عند صلبه بصوت عظيم قائلاً بالآرامية: "ايلي ايلي لما شبقتني"، أي: إلهي إلهي لماذا تركتني. الاصحاح، ٢٧ الآية ٤٦. وفي رواية فراس السواح: "ايلو ايلو، لما شبشتني". ص٥٠٠ من المصدر المذكور.

الكريم بـ " المشركين" لم يكن دون مغزى، إذ يشير إلى أن هؤلاء كانوا يجعلون لله، الذي لا إله غيره، شركاء في الألوهية، في المقام الأول: هبل، واللات والعزى ومناة. وثمة من يقول إن قريشاً كانت تعتبر الآلهات الثلاث بنات لله[٢٣]، والمرجح أنهم اعتقدوا أن اللات زوجته، وأن العزّى ومناه ابنتاه. من شواهد ايمان عرب الجاهلية بالله: وجود اسم "عبد الله" قبل الاسلام. وكانوا إذا أهلّوا في الحج قالوا: "لبيك اللهمّ لبيك"، بل إن قريشاً وكنانة كانوا يقولون: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك"[٢٤]. ومما نقله الطبري عن خلافهم الديني مع الرسول أنهم قالوا:"قد عرفنا أن الله يحيي ويميت وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، فإذا جعلت لها نصيباً فنحن معك". وقالوا: " لئن كنا إنما نقاتل الناس ما بنا ضعف عنهم، ولئن كنا نقاتل الله، كما يزعم محمد، فما لأحد بالله من طاقة"[٢٥].

في كل الأحوال لا يجوز أن ننسى أن عرب الجزيرة كانوا على اتصال ومعرفة بالمسيحين في الشام ونجران مثلاً، وعلى اليهودية في اليمن ويثرب، وكلاهما دين توحيدي بهذا الشكل أوذلك. ثم أنه وجد في الجاهلية اتجاه ديني توحيدي، ولكن كظاهرة فردية، سمي أصحابه "حنفاء" وأسماهم محمد عماره[٢٦] "الحنفاء ـ الصابئة"،وهم موحدون يعودون في عقيدتهم إلى أبيهم النبي اسماعيل وجدُّهم النبي ابراهيم.

---

(٢٣)تاريخ الأديان ، ص ١٣٨ ، كلينغل: مابين الخيمة والقصر، ص ٢١٣ . وربما كانت العزى هي الأم عندهم، إذا أخذنا بقول زيد بن عمرو بن نفيل: فلا العزى أدين ابنتيها / ولا صاغي بني غنم أزور. انظر كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، الجزء الثالث، ص ١٢٣ .

(٢٤) سحاب، ص ٣٦٥ .

(٢٥) الطبري، المجلد الأول، ص ٥٣٨،٤٨٧ .

(٢٦) محمدعماره،العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠ ، ص ٢٧ - ٣٢ .

ويذكر منهم: خالد بن سنان العبسي في نجد، وزيد بن عمرو بن نفيل (٦٠٦م) الذي يهي عن عبادة الأوثان، "وكان يتأمل، معتكفاً، ويتعبد في كل عام شهراً، هو شهر رمضان بغار حراء"، وأبا ذر الغفاري (٦٥٢م) الذي وصل إلى عقيدة التوحيد فعَبَد الله وصلى له قبل الإسلام بثلاث سنوات[٢٧]. ومن الحنفاء المعروفين في كتب الإخباريين أيضاً: عثمان بن الحويرث الذي أراد قيصر تنصيبه ملكاً على مكة، فرفض أهلها، وعبيد الله بن جحش الذي أسلم وهاجر إلى الحبشة ثم تنصّر هناك، وقس بن ساعدة الإيادي، الخطيب المعروف في الجاهلية، وعامر بن الظرب العدواني، والشاعر زهير بن أبي سلمى المزني، وعبيدٍ بن الأبرص، وابن عم السيدة خديجة ورقة بن نوفل الذي اعتبر نصرانياً مع أنه بشّر الرسول بالنبوة وشجّعه على حمل الرسالة، وأبو عامر بن صيفي المعروف باسم الراهب الذي انتصر لقريش ضد النبي، والشاعر أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي أراد النبوة لنفسه و لم يسلم، والشاعر النابغة الذبياني، والقلمس بن أميه الكناني[٢٨].

وتذكر المراجع أشخاصاً آخرين في عداد الحنفاء، لكنها بصورة عامة تغّض النظر عن مجموعة مشهورة من الموحدين، ربما لأنهم ادعوا النبوة وناوأوا الرسول: الأسود العنسي في اليمن وهو من قبيلة مذحج، خرج بعد حجة الوداع وقتل غيلة بعد حوالي أربعة أشهر (١١هـ)[٢٩]، وطليحة الأسدي، الذي قصد حرب النبي محمد منذ ٤هـ، لكنه لم يجرؤ على ذلك حتى وفاته، فاجتمعت عليه عامة أسد وغطفان، فوجه إليه الخليفة أبو بكر

---

٢٧) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٢، ج٢، ص٢٤١-٢٤٨.

٢٨) هبو، ص٤٠٤-٤٠٨، وورد في كتاب الأغاني: "لما مرض أمية مرضه الذي مات فيه، جعل يقول: ...وأنا أعلم أن الحنيفية حق، ولكن الشك يداخلني في محمد". انظر الجزء الرابع، ص١٣١.

٢٩) تاريخ الطبري، ج٢، ص١١٤-١٢٠.

حملة، فانهزم وفرّ إلى الشام، ثم عاد فأسلم وشارك في حرب الفتوح[٣٠]؛ ومسيلمة الكذاب من قبيلة حنيفة في اليمامة، ويبدو أنه بدأ دعوته الدينية قبيل الدعوة الاسلامية، يستدل على ذلك من قول قريش للنبي عندما دعاهم إلى الاسلام: "فقد بلغنا أنه إنما يعلمك هذا رجل باليمامة يقال له الرحمن، وإنا والله لا نؤمن بالرحمن أبداً"[٣١]. وقد اعترف مسيلمةبصحة دعوة النبي محمد، لكنه زعم أنه شريك فيها. بعد وفاة النبي خرج على سلطة قريش، وقتل في حربه مع جيش ابي بكر بقيادة خالد بن الوليد[٣٢]. "وكان مسيلمة، إذا صلّى بالعرب، قال: ما يريد الله بتولية أدباركم وسجودكم على جباهكم، صلوا لله قياماً كراماً، الله أكبر"[٣٣]. وممن ادعى النبوة أيضاً سجاح بنت الحارث، تنبّت بعد موت الرسول بالجزيرة في بني تغلب، ثم التقت بمسيلمة فتزوجته وشهدت له بالنبوة، لكنها عادت إلى بلادها ولم تقابل حيش المسلمين، ثم أسلمت فيما بعد[٣٤].

إلى جانب اليهود النصارى والأحناف[٣٥] وجد في الجزيرة العربية من سموا "دهريين" كما ذكرنا سابقاً. وأخيراً يمكن للمرء أن يكتشف لدى القبائل العربية أثراً من الطوطمية وشيئاً من العقيدة الأرواحية إلى جانب

(٣٠) تاريخ الطبري ، ج ٢ ،ص ١٢٧ - ١٣١ . مختصر السيرة النبوية لابن كثير ، اعداد محمد علي قطب، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٦٩ .

(٣١) مختصر السيرة لابن كثير، ص ٨٢ .

(٣٢) تاريخ الطبري، ج٢ ، ص ١٣٦ - ١٣٨ ، ١٤١ - ١٤٨ .

(٣٣) ملوك حمير وأقيال اليمن، قصيدة نشوان الحميري، تحقيق اسماعيل الجرافي وعلى المؤيد، دار العودة ببيروت ودار الكلمة بصنعاء ١٩٧٨ ، ص١٧٦ .

(٣٤)المصدر السابق، ص ١٧٦ . تاريخ الطبري، ج ٢ ، ص ١٣٥ - ١٣٨ .

(٣٥) غالباً ما يجري تجاهل هذا الاتجاه الديني التوحيدي، والتركيز فقط على اليهودية والمسيحية كمصدرين للاسلام. انظر خاصة: فيلهلم رودولف: صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ترجمة عصام الدين ناصف، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤ .

السحر من بقايا الديانات البدائية، التي نجدها في جميع المجتمعات البشرية قديماً وحديثاً.

هذا في الجزيرة العربية. لكن الجزيرة العربية لم تكن وحدها المجّال الحاسم في تحديد النظام الاجتماعي الاقتصادي القادم، الذي سيقوم على أنقاض المجتمع الجاهلي العربي. العوامل الحاسمة الأخرى نراها في الشمال، في الهلال الخصيب (العراق وبلاد الشام)، حيث سيطرت الامبراطوريتان الفارسية الساسانية والرومانية الشرقية(البيزنطية). لقد كنا تحدثنا عن دولتي المناذرة والغساسنة. وهاتان الدولتان كانتا تابعتين للامبراطوريتين المذكورتين. ويعود نشوؤهما إلى أن كلا هاتين الامبراطوريتين كانت تبتغي التخلص من هجمات البدو القادمة من الصحراء العربية، التي تأتي فجأة وتغزو وتختفي في الصحراء، دون أن تقدر عليها جيوش الامبراطورية[٣٦]. لذلك حاولت ربط بعض القبائل بها عن طريق اتفاقات يحصل بموجبها زعماء القبائل المعنية على امتيازات مقابل حماية طرق التجارة وحدود الامبراطورية. هكذا كانت دولة الغساسنة لحماية الامبراطورية البيزنطية، ودولة اللخميين لحماية حدود الامبراطورية الساسانية مع عرب البوادي. قبيل ظهورالاسلام بدت للامبراطوريتين خطورة هاتين الدولتين، فقضت كل واحدة على ربيبتها، لكنها بذلك تركت حدودها مفتوحة أمام جيوش المسلمين.

---

(٣٦) تذكرنا طريقة الحرب هذه بنضال العرب ضد الأتراك في الجزيرة العربية بقيادة الأميرفيصل ولورنس العرب في أواخر الحرب العالمية الأولى. ويتضمن كتاب لورنس عن هذه الحرب (أعمدة الحكمة السبعة) معلومات تلتقي مع حرب العصابات الحديثة كعلم عسكري من حيث الجوهر والنمط. على أننا نجد لدى ابن خلدون ما نستطيع أن نكتشف فيه أساساً لنظرية حرب العصابات : يصف العرب بأنهم "بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفُرون إلى منتجعهم بالقفر . ولا يذهبون إلى الزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن انفسهم". ص ١٤٩ من المقدمة.

كانت الامبراطوريتان في حرب، ليس مع القبائل الرعوية في الجنوب (من العرب) وفي الشمال (الترك والأسلاف) فحسب، بل أيضاً في حرب شبه دائمة فيما بينهما. وقد أدت هذه الحروب الطويلة والمكلفة إلى تحميل السكان في سورية والعراق (وغيرها من المناطق) المزيد من الأعباء. وقد كان للسكان الأصليين في مناطق الهلال الخصيب، وجلهم من الآراميين والعرب، مطامح قديمة للتخلص من السيطرة الأجنبية، تجلت اديولوجيا في اعتناق هؤلاء لمذاهب مسيحية غير العقيدة البيزنطية، مثل النسطورية القائلة بطبيعتين منفصلتين للمسيح والمونوفيزية القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح[٣٧]. وقد كانت المونوفيزية (اليعاقبة) تلقى التأييد والتشجيع من الدولة الغسانية، كما كانت النسطورية تلقى الحماية من الدولة اللخمية، مع أن المناذرة عموماً ما كانوا مسيحيين[٣٨]. وهكذا نجد أهالي سورية والعراق ومصر، عندما دخل الفاتحون بلادهم، يستقبلونهم غالباً كمحررين وليس غزاة، أو على الأقل لم يبادروا إلى مقاومتهم عسكرياً. وفي أيام الرسول كان موقف الأحباش والأقباط من الدعوة الإسلامية ودياً، كما هو معروف من السيرة النبوية.

والأهم من هذا كله هو وصول المجتمعين الفارسي والبيزنطي، وخاصة بعد الفترة الذهبية للامبراطور جوستنيان (٥٢٧-٥٦٥م) ولكسرى أنوشروان (٥٣١-٥٧٩م)، إلى مرحلة تفاقمت فيها التناقضات الداخلية

---

٣٧) النسطورية نسبة إلى بطريرك القسطنطينية نسطور (حوالي ٣٨١-٤٥١م)، وقد رفض في عام ٤٥١، ولوحق أتباعه. اما صاحب مذهب الطبيعة الواحدة فهو أوطيخا (حوالي ٣٧٨-٤٥٤م)، وقد رفض مذهبه في عام ٤٥١. وما زال مذهب النساطرة موجوداً لدى الموارنة في لبنان وفي "الكنيسة السورية" في جنوب الهند. ومذهب الطبيعة الواحدة تتبناه الكنيسة الأرمنية وكذلك الأقباط والاثيوبيون. انظر توكاريف، ص ٦٥٥،٦٥٦. ويعتبر اليعاقبة فرعاً من مذهب الطبيعة الواحدة. القاموس المرجعي الكبير بالألوان، غوترسلو ١٩٧٩، ص ٧١٧.

٣٨) روتمان، ص ٤٦، ٤٧.

من اضطرابات شعبية وصراعات على السلطة إلى درجة هددت بانهيار النظامين من الداخل، لو لم يعجّل بذلك التحرك العربي الاسلامي. فأفقد الدولة البيزنطية القسم الأكبر من ممتلكاتها، وأنهى وجود الدولة الساسانية. في تلك الظروف كانت الحروب شبه المتواصلة بين الدولتين العظميين، رغم أضرارها، تعمل كصّمام أمان أو كمتنفس للأزمة الداخلية[٣٩]. واتخذت الصراعات الداخلية شكل المنازعات الدينية والمذهبية. ففي بلاد فارس اصطدمت الزرادشتية (المجوسية) بالمانوية والمزدكية ذات الطابع الاشتراكي الواضح، وفي بيزنطة نشبت الخلافات العنيفة والدمويه حول طبيعة ومشيئة المسيح.

---

(٣٩) المصدر السابق، ص ٨٩ .

ب ـ ثورة النبي محمد الاجتماعية الاقتصادية

دعوة النبي محمد، هل كانت في نفس الوقت ثورة اجتماعية اقتصادية؟ جوابنا سيكون: نعم. وكانت هذه الثورة، التي بدأت عام ٦٠٩ أو ٦١٠م، نتيجة وشبه جميعة Synthesis للتناقضات المتفاقمة في مجتمع شبه الجزيرة العربية، وخاصة في مكة ويثرب، وإلى حد معين في بلدان النظامين الفارسي والبيزنطي. كانت عقيدة هذه الثورة وممارستها تتناقض مبدئياً مع فوضى وتشرذم وتناحر النظام العربي الجاهلي، وكذلك (بالدرجة الثانية) مع الاستبداد العبودي للنظامين الساساني والبيزنطي. فيما يلي سنتبينّ طبيعة هذه الثورة من خلال الإجابة على ثلاث مسائل رئيسية.

المسألة الأولى: كيف كان الاسلام ضد النظام القبلي العشائري، وإلى أي حدّ؟ إن مجرد دخول الفرد المكيّ الاسلام دون قبيلته وعشيرته، كما كان يحصل حتى صلح الحديبية(٦هـ)، هو سهم في جسم النظام القبلي. والأخطر من ذلك أن العبد والمولى يترك سيده وينضم إلى جماعة محمد. أصبح الفرد حراً. والنبي لا يفرق في أصحابه بين سيد وعبد، بين ابن عشيرة وأخرى. قيمة الفرد تتحدد بأعماله[٤٠]، وعليها يُحاسب أمام الله في اليوم الآخر، دون اعتبار لانتماءاته القبلية والعشائرية والعائلية. بل إن النبي آخى بين المسلمين[٤١]، فوجد الصعاليك والعبيد والموالي والمعدمون في الجماعة الاسلامية العشيرة أو العائلة التي حُرموا من حمايتها وعطفها. وعندما وحّدالمسلمون الله، وحدوا العرب والقبائل. الله والوحدة مقابل تعدد الآلهة وتفرق القبائل. هذه التعاليم الدينية وتطبيقاتها تتناقض كسياسة واديولوجيا مع أسس المجتمع القبلي. بذلك أضعف الاسلام الولاء للقبيلة والعشيرة،

---

(٤٠) انظر مثلاً سورة النجم الآية ٣٩ ـ ٤٠: "وأن ليس للإنسان إلا ماسعى، وأن سعيه سوف يُرى".

(٤١)سورة الحجرات، الآية١٠:" أنما المؤمنون أخوة".

وحتى للقوم (الأثنية)، وجعل العصبية الدينية (الاسلامية) تُخضع العصبية القبلية والعشائرية وتستوعبها. هذا ضمن حدود لا يمكن موضوعياً تجاوزها، وهي أن المجتمع العربي وقتذاك (الجاهلي والاسلامي على حدّ سواء) كان بطبيعته مقسماًإلى قبائل وعشائر، ويجب أن يكون لكل فرد بالضرورة موقع ضمن هذه الانتماءات الاجتماعية، تقابل حالياً ـ إلى حدّ ما ـ الانتماء إلى قطر من الوطن العربي، وإلى منطقة من هذا القطر، وإلى مدينة أو قرية من هذه المنطقة، وإلى عائلة من هذه المدينة أو القرية.

في المدينة (يثرب) كانت ضرورة حياتية بالنسبة للمسلمين والاسلام أن تتفكك الروابط القبلية والعشائرية أكثر فأكثر، وإلا فلاامكانية للتعايش الحر بين المهاجرين، الذين نبذتهم قبيلتهم وعشائرهم واضطرتهم للهجرة، وبين الأنصار أهل المدينة. كذلك لا إنقاذ من العداوة المستحكمة بين القبيلتين اللتين ينتمي إليهما الأنصار أنفسهم (الأوس والخزرج)، وبالتالي يستحيل الصمود أمام هجمات مشركي مكة وحلفائهم، فكيف التغلب عليهم ونشر الاسلام. لذلك شدد النبي كثيراً على الأخوة الدينية مقابل القرابة الدموية. والجدير بالذكر أن أول لقاء بين النبي وأهل يثرب كان عند قدوم جماعة من الأوس إلى مكة يلتمسون الحلف من قريش على قومهم من الخزرج. فقال لهم الرسول: "هل لكم إلى خير مما جئتم له؟"(٤٢)، ودعاهم إلى الاسلام. وسرعان ما تبينت قوة الرابطة الجديدة في مواجهة الرابطة القبلية. من شواهد ذلك أن أبا عامر الراهب، الذي كان قد خرج مع خمسين غلاماً من الأوس مباعداً لرسول الله، "كان يعد قريش أن لو قد لقي قومه لم يختلف عليه منهم رجلان". فلما التقى الناس في غزوة أحد(٣ هـ)، نادى أبو عامر :"يا معشر الأوس ، أنا أبو عامر". فقالوا له: "فلا أنعم الله بك عيناً، يافاسق"(٤٣). مع ذلك ، علينا بالحذر، فالأحداث

(٤٢) الطبري، المجلد الأول، ص ٤٩٣ .
(٤٣) ابن كثير ، ص ٢٥١ .

من قبل ومن بعد تشير إلى أن العصبية القبلية والعشائرية بقيت تفعل فعلها، إنما ضمن إطار الرابطة الاسلامية.

بالمقابل استفاد الاسلام إلى أبلغ الحدود من العلاقات القبلية العشائرية. ففي مكة كان لمكانة أبي طالب عم النبي في قريش كما كان لعشيرته بني هاشم فضل كبير في حماية الرسول من اعتداءات مشركي قريش قبل الهجرة. وتحملوا ثلاث سنوات من حصار قريش ومقاطعتها الشاملة لهم، حتى جاعوا وأوشكوا على الهلاك لولا أنقذتهم بقية من العاطفة القبلية. وفي يثرب كان بنو النجار من الخزرج بمثابة أخوال الرسول، بشهادة قوله لهم مرة: "أنتم أخوالي وأنا منكم وأنا نقيبكم" (٤٤). ثم إن النبي استفاد كثيراً من نظام التحالفات بين القبائل: فاستطاع بها أن يؤّمن في البداية شرّ يهود المدينة وأن يضربهم بعدئذ قبيلة قبيلة. كما كسب في صلح الحديبية قبيلة خزاعة المعادية لقريش، حتى قبل أن تسلم. ونتيجة اعتداء قبيلة بكر ونصرة حليفتها قريش على خزاعة حليفة الرسول، وتوجه جيش المسلمين لنصرة حليفتهم، حدث بصورة مفاجئة فتح مكة(٨ هـ). كذلك استفاد النبي من عرف الجوار الجاهلي. فعندما توفي أبو طالب، أصبح النبي في وضع حرج، فخرج إلى الطائف يلتمس من قبيلة ثقيف النصر والمنعة من قومه. فلما خاب أمله، لم يجرؤ على دخول مكة إلا بعد أن أجاره مطعم بن عدي(٤٥)، أحد سادتها ، مع أن هذا كان مشركاً.

عموماً كان النبي يحفظ الاحترام لسادات (شيوخ) القبائل والعشائر، ويعتمد عليهم لكسب قبائلهم أو عشائرهم للاسلام. فعندما طلب الحماية من ثقيف، طلبها من ثلاثة من سادتها. ولم يكسب عامة الأوس والخزرج إلى الاسلام إلا بعد أن آمن به زعماء منهم، مثل سعد بن معاذ الذي خاطب قومه قائلاً: " يا بني عبد الأشهل، كيف تعلمون أمري فيكم؟

---

(٤٤) الطبري، المجلد الأول، ص ٥١٦ . بصورة مباشرة هم أخوال جدّه عبد المطلب.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٤٩١ .

قالوا: سيدنا وأفضلنا رأياً وأيمننا نقيبة. قال: فإن كلام رجالكم ونسائكم عليّ حرام حتى تؤمنوا با لله ورسوله. قال: فوا لله ما أمسى في دار عبد الأشهل رجل ولا امرأة إلا مسلماً ومسلمة"[٤٦]. "وقد أعطى النبي "المؤلفة قلوبهم، وكانوا أشرافا من أشراف قريش، يتألفهم ويتألف به قلوبهم"[٤٧]. فأعطى صفوان بني أمية مائة من الإبل، حتى قال صفوان: لقد أعطاني وهو أبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ"[٤٨]. وبرر النبي تصرفه هذا بقوله للأنصار المحتجين: "إني لأعطي رجالاً حديثي عهد بالكفر أتألفهم ليحسن إسلامهم ويسلم غيرهم تبعاً لهم، وأما أنتم فوكلتكم إلى إسلامكم الثابت الذي لا يتزلزل[٤٩].

في الواقع لم يكن النبي ضد القبلية إلا بقدر ما كانت تعيق انتشار الدين الإسلامي ولا تتفق مع عقيدته. حقاً إنه حارب قريشاً، إنما دفاعاً عن النفس (وعن الإسلام). فقد قال قبيل لقاء الحديبية (٦هـ): "يا ويح قريش، قد أكلتهم الحرب. ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب؟ فإن هم أصابوني، كان ذلك الذي أرادوا. وإن أظهرني ا لله عليهم، دخلوا في الإسلام وافرين. وإن لم يفعلوا، قاتلوا وبهم قوة. فما تظن قريش؟!...."[٥٠] . لقد عادت قريش النبي وعشيرته وأتباعه وحاربتهم قدر ما أمكن لها. لكن يبدو أن تحولاً متعاظماً قد حدث في موقف أشراف مكة بعد غزوة الخندق (٥ هـ = ٦٢٧م). فقد رأى قسم منهم، وعلى رأسهم أبو سفيان، أن ما كانوا يبتغونه قبل ظهور الإسلام يمكن أن يتحقق مع محمد والإسلام وبالإسلام. بالمقابل وجّه المسلون من خلال

---

٤٦) نفس المصدر، ص ٤٩٧.

٤٧) الطبري، المجلد الثاني، ص ٤٥.

٤٨) انظر طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ١٩٧١، ص ١٦١.

٤٩) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثاني، دار مكتبة الحياة، بيروت (بلاد تاريخ)، ص ٥٦-٥٧.

٥٠) الطبري، المجلد الأول، ص ٦٢٩.

قيامهم بغزوتين على الحدود البيزنطية في عامي ٦٢٨-٦٢٩م (غزوة مؤته ٨ هـ، غزوة تبوك ٩هـ) أنظار مكة والعرب إلى ما يمكن ان يصلوا إليه عن طريق الإسلام. كذلك أظهر النبي لأشراف قريش بجلاء، أنهم فقط بالاتفاق السلمي مع المسلمين يمكنهم المحافظة على ثرائهم وسلطتهم. وبرهن المسلمون على ذلك ليس بضربهم لاحتكار مكة التجاري عن طريق تهديد طرق القوافل التجارية من وإلى مكة فحسب، بل أيضا عن طريق قيام المدينة المنورة نفسها بسدّ الفراغ الناجم عن ذلك. وهكذا أرسل النبي في تشرين الثاني من عام ٦٢٧م بقيادة زيد بن حارثة قافلة تجارية إلى الشام، وأرسل بعد شهر قافلة أخرى. فكان هذا سبباً مباشراً لانشقاق المكيين بين أنصار السلم وأنصار الحرب مع محمد والمسلمين(٥١).

في عام ٨ هـ وقبل فتح مكة أسلم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة. قال خالد مبرراً انتقاله إلى معسكر المسلمين: "....دخل الناس في الإسلام فلم يبق أحد به طُعْم (أي: قدرة)، وا لله لو أقمتُ لأُخذ برقابنا كما يؤخذ برقبة الضبع في مغارتها"(٥٢). أما عمرو بن العاص فكان قبل ان يسلم قد لجأ إلى النجاشي. "قال: لما انصرفنا مع الأحزاب عن الخندق، جمعت رجالاً من قريش كانوا يرون رأيي ويسمعون مني، فقلت لهم: تعلمون وا لله إني لأرى أمر محمد يعلو علواً منكراً، وإني رأيت رأياً، فما ترون فيه؟ قالوا: وماذا رأيت؟ قلت: أن نلحق بالنجاشي فنكون عنده، فإن ظهر محمد على قومنا كنا عند النجاشي، فإنا أن نكون تحت يديه أحبّ إلينا من أن نكون تحت يدي محمد، وإن يظهر قومنا فنحن من قد عرفوا، فلا يأتينا منهم إلا خير"(٥٣).

من ناحية أخرى، رغم صراعه مع قريش لم ينتقص النبي من مكانة

---

٥١) روتمان، ص ٨١.

٥٢) ابن كثير، ص ٣٥٨.

٥٣) الطبري، المجلد الثاني، ص ١٥.

مكة في نظر العرب المسلمين، حتى دينياً. فمنذ عام ٦٢٤م (٢هـ)، إبان جداله مع يهود المدينة وبعد يأسه من كسبهم إلى الدين الجديد، انتقلت "القبلة" من القدس إلى مكة باتجاه الكعبة. بذلك كرس تقديس العرب الجاهليين للكعبة والحجر الأسود. كما حافظ على مكانة مكة الدينية، عندما تبنى التقليد العربي القديم في "الحج" إلى الكعبة. حتى نزعة الغزو الجاهلية حوّلها الإسلام إلى جهاد في سبيل الله، من الداخل إلى الخارج، بتحويل غايتها من القتل والسلب إلى الدفاع عن حرية العقيدة ونشر الدين الجديد. هذا إلى جانب اعتقادات وممارسات عربية قديمة أخرى، وخاصة مما ينسب إلى الجدّين النبي ابراهيم والنبي اسماعيل، أخذ بها النبي محمد، وفتحت باباً للتفاهم والتقارب مع العرب والمكيين. عموماً حافظ الإسلام على العناصر الوحدوية القائمة، حيثما أمكن، وأحدث مؤسسات وحدوية جديدة. هذه الستراتيجية التوفيقية سببت فيما بعد خلطاً في أذهان المسلمين المتزمتين بين الجديد والمبدئي الذي جاء به الإسلام وبين القديم (الجاهلي) الذي قبل به باعتباره عادات وأعراف اجتماعية (أو أشياء من هذا القبيل) لا تضرّ بالدين الجديد، إذ لو وُجد الإسلام في مجتمع مغاير لقبل بعادات وأعراف أخرى مختلفة شرط أن لا تتنافى مع أسس العقيدة.

كذلك سببت سياسة النبي واستراتيجيته تجاه قريش والقبائل صدمة للمسلمين الثوريين، لأنها تناقضت مع نظرتهم الدينية الطبقية للأمور. هنا نصل إلى المسألة الثانية: كيف كانت مواقف النبي طبقياً وإلى اي حدّ كان ضد الطبقية؟. لقد خلّص الإسلام المعدمين والصعاليك والعبيد من الاضطهاد والحرمان وفتح أمامهم آفاقاً للتطور الإنساني ما كانوا ليحلموا بها في ظل الأوضاع السائدة في مكة أو يثرب. رأوا فيها بساطة وعدلاً ومساواة وتضامناً، علموا أنهم متساوون أمام الله مساواة مطلقة، ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى. ولمسوا ذلك من معاملة نبيهم. عاشوا نوعاً من الاشتراكية (الدينية) التي يجد فيها المنبوذ والمستعبد استعادة

لإنسانيته المهدورة. فقد ذكرت كتب الأحاديث والسيرة أنه "لما قدم المهاجرون، من مكة إلى المدينة، قدموا وليس بأيديهم شيء. وكان الأنصار أهل الأرض والعقار. فقاسمهم الأنصار على أن أعطوهم أنصاف ثمار أموالهم، كل عام. ويكفونهم العمل والمؤونة[٥٤]. ولكن، عندما جلى بنو النضير عن المدينة (٤هـ)، قسم الرسول الأموال التي تركوها على المهاجرين الأولين دون الأنصار. وقال للأنصار: "إن أحببتم قسمت بينكم وبين المهاجرين ما أفاء الله عليّ من بني النضير، وكان المهاجرون على ما هم عليه من السكن في مساكنكم وأموالكم، وإن أحببتم أعطيتهم وخرجوا من دوركم"[٥٥].

من شواهد الاشتراكية الإسلامية أيضاً، أن الإسلام رفض تركيز الأموال في يد طبقة من الناس (الأغنياء)[٥٦]، فأوجد الزكاة التي تعيد توزيع المداخيل والثروات بين أبناء المجتمع: "تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم"[٥٧]. حدّ بذلك من تكون طبقة الأغنياء، كما أعاق استمرارها بتشريع جديد للتملك والإرث يبدّد بعد جيل أو جيلين الثروات ويقزّم الملكيات. ولعن القرآن الكريم المرابين والتجار الجشعين المطففين والمكتالين. وتوعد الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بعذاب أليم[٥٨]. "في سبيل الله" تعني "الصالح العام"، أي عامة المسلمين، المحرومين في المقدمة، لأنهم محرومون. قال لهم أن ينفقوا أموالهم ونهاهم عن الكنز. سألوه: ماذا ينفقون؟ فقال لهم: "العفو"[٥٩]، وهو

---

٥٤) صحيح مسلم، المجلد الثالث، ص ١٣٩١-١٣٩٢.

٥٥) الطبري، المجلد الأول، ص ٥٩٤-٥٩٥. صور من حياة الرسول، ص ٣٩٩-٤٠٠.

٥٦) انظر سورة الحشر، الآية ٧: ﴿كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾.

٥٧) رياض الصالحين، ص ١١٦، من وصية النبي لمعاذ بن جبل عندما أرسله إلى التمن (٩هـ).

٥٨) انظر سورة التوبة، الآيتان ٣٤ و ٣٥.

٥٩) انظر سورة البقرة، الآية ٢١٩.

فضل المال، أي مايزيد عن الحاجة. يقول القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن": "كان الرجل بعد نزول هذه الآية إذا كان له مال من ذهب أو فضة أو زرع أو ضرع، نظر إلى مايكفيه وعياله لنفقة سنة أمسكه وتصدّق بسائره. وإن كان يعمل بيده أمسك مايكفيه وعياله يوماً وتصدق بالباقي، حتى نزلت آية الزكاة المفروضة فنسخت هذة الآية وكل صدقة أمروا بها"(٦٠). غير أن فريقاً من المسلمين الأوائل، في مقدمتهم أبو ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب، نفوا النسخ، وظلوا متمسكين بآيتي الكنز وانفاق العفو، بعد وفاة الرسول.

إن دراسة الجانب الطبقي من الدعوة الاسلامية قد يصدم المسلمين المعاصرين، مع أن هذا الجانب واضح في كتب التراث. ذلك لأن الفترة التي عاشها الرسول مباركة في نظرهم، وهذا طبيعي. مع الزمن تتصفّى كواقع وتتقدّس، فتُرسم هالات حول أكثر الأمور اعتيادية وتتبّهر الوقائع بالتخيلات. ويتصور الناس أتباع الرسول كأنهم ملائكة، وينسون أنهم كانوا بشراً مثلهم، فيهم الزاهد والنفعي، الثوري والاصلاحي، المتطرف والمعتدل والانتهازي، الفدائي والمتخاذل، وفيهم حتى الخائن. باختصار، وجد في الدعوة الاسلامية، كما في اية ثورة، أجنحة اليمين واليسار والوسط، بغض النظر عن/ أو بدون تشكيك بايمان أفراد هذه الاجنحة: الايمان لايحدّد الموقف أوالانتماء الطبقي. في غزوة أحد مثلاً(٣هـ) بعث الرسول ناساً ليكونوا من وراء المسلمين، وقال لهم: "كونوا هنا فردّوا وجه من فرّ منا، وكونوا حرساً من قبل ظهورنا". وعندما انهزم المشركون في البدء، قال حرس المؤخرة لبعضهم، وقد رأوا نساء المشركين مصعدات في الجبل ورأوا الغنائم: " انطلقوا إلى رسول الله صلعم فأدركوا الغنيمة، قبل أن يسبقونا إليها". وقالت طائفة أخرى: "بل نطيع رسول الله صلعم فنثبت مكاننا"... فكان عبد الله بن مسعود يقول: "ماشعرت أن أحداً من

---

(٦٠)انظر هادي العلوي: في الدين والتراث، دار الطليعة، بيروت١٩٧٣ ، ص ٥٦ .

أصحاب النبي صلعم كان يريد الدنيا وعرضها حتى كان يومئذ"[61].

غير ان الخلاف على الغنائم ظهر من قبل، منذ غزوة بدر(٢هـ). قال عبادة بن الصامت: "خرجنا مع النبي صلعم، فشهدنا بدراً. فالتقى الناس، فهزم الله العدو. فانطلقت طائفة في آثارهم يهزمون ويقتلون، وأكبّت طائفة على المغنم يجوزونه، وأحدقت طائفة برسول الله لايُصيب العدو منه غرة. حتى إذا كان الليل وفاء الناس بعضهم إلى بعض، قال الذين جمعوا الغنائم : نحن حويناها وليس لأحد فيها نصيب. وقال الذين خرجوا في طلب العدو: لستم بأحقّ منا، نحن نفينا منها العدو وهزمناهم. وقال الذين أحدقوا برسول الله صلعم: خفنا أن يصيب العدو منه غرة، فاشتغلنا به"[62]. ثم قسّم الرسول الغنائم على جماعته بالتساوي، المقاتلين وأسر الشهداء وحتى من أوكلت لهم أعمال أخرى غير القتال.

في عام ٦٢٨م(٦هـ) تم صلح الحديبية بين المسلمين والمشركين. أثارت شروط الصلح غضب المسلمين، لكن الرسول قبلها. فاستولى الحزن على المسلمين حتى يكاد يقتل بعضهم بعضاً[63]. ويقيّم طيب تيزني هذا الصلح بقوله: "إن شروط هذا الاتفاق: ايقاف النشاط الاسلامي الاجتماعي والسياسي والفكري المعادي للملأ المكي. وقد كان هذا تعبيراً عن تنازل سياسي (واقتصادي) وفكري لصالح الملأ ذاك . والذي حدث بعدئذ هو أن كبار التجار والمرابين دخلوا الاسلام، وفي مقدمتهم "أبو

---

(٦١) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٥٧١ ـ ٥٧٢ . بعد وفاة الرسول سيصبح ذلك ظاهرة عامة. يذكر الطبري في احداث السنة ١٢هـ (مج٢ ، ص ١٧٧): "وقام خالد في الناس خطيباً يرغبهم في بلاد العجم ويزهدهم في بلاد العرب، وقال : ألا ترون إلى طعام كرفغ التراب؟ وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن الا المعاش، لكان الرأي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والاقلال من تولاه من أثاقل عما أنتم عليه".

(٦٢) صور من حياة الرسول، ص ٣١٦ ـ ٣١٧ .

(٦٣) المصدر السابق، ص ٤٦١ ـ ٤٦٥ .

سفيان"، ليستطيعوا عن قرب ضمان مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية، ومنحها القدرة على النماء والتطور..." "لقد كان ذلك مرحلة جديدة في الحركة الاسلامية الناشئة، انطلقت منها (من المرحلة) أبواب عريضة واسعة أمام تجار ومرابي مكة للدخول منها إلى الاسلام محاولين تحويله من حركة الفقراء المعدمين والرقيق إلى حركة للأثرياء وأعداء التقدم الاجتماعي"(٦٤).

غير أن النبي رأى في صلح الحديبية نصراً. ففيما هو في الطريق راجعاً إلى المدينة، "أنزل الله تعالى عليه سورة (الفتح)، فأقبل الناس يسرعون حتى اجتمعوا إليه، فقرأ عليهم: "إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً"، فقال عمر: أو فتح هو، يارسول الله؟ قال نعم، والذي نفسي بيده إنه لفتح. وقال رجل من أصحابه: ما هذا بفتح.. لقد صددنا عن البيت وصدّ هدينا، وردّ رسول الله رجالاً من المؤمنين كانوا خرجوا إليه. فبلغه صلعم قول ذلك الرجل، فقال: بئس الكلام! بل هو أعظم الفتح..لقد رضي المشركون أن يدفعوكم بالراح عن بلادهم، ويسألوكم القضية، ويرغبوا إليكم في الأمان؛ ولقد رأوا منكم ما كرهوا، وأظفركم الله عليهم، وردكم سالمين مأجورين؛ فهو أعظم الفتوح!"(٦٥). يتضح من ذلك أن الرسول كان ينظر للأمر من زاوية نظر أخرى غير التي كان ينظر منها فريق من أصحابه، وغير التي ينظر منها الآن عدد من الكتاب التقدميين: من زاوية انتشار الاسلام بين الناس، بغض النظر عن مواقعهم أو مواقفهم الطبقية، بل وبغض النظر عن تاريخهم المعادي للاسلام. وقد قال النبي لعمرو بن العاص، عندما أسلم: "الاسلام يجبّ ماقبله"(٦٦).

---

(٦٤) طيب تيزيني، ص ١٦٠ .

(٦٥) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، دار المعارف بمصر، ط٤ ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٤٦٥ .

(٦٦) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ١٥ .

وقد توّج هذا التوجّه عند فتح مكة(٨هـ)، حيث أطلق النبي أعداءه القرشيين. عفا عن الجميع، ما عدا بضع أفراد من رؤوس الشرك والحقد، استطاع أكثرهم أن يجدوا بين المسلمين من يشفع لهم عند الرسول، بتأثير ما يجمعهم من انتماء عائلي وطبقي. فاستأمن عثمان بن عفان لعبد الله بن أبي سرح، واستأمنت لعكرمة بن أبي جهل زوجته أم حكيم بنت الحارث، واستأمن عمير بن وهب لصفوان بن أمية، واستأمن العباس عم الرسول لأبي سفيان(٦٧).. وعندما رأى الرسول أبا سفيان، قال له: "ويحك، يا أبا سفيان، ألم يأن لك أن تعلم أن لا إله إلا الله؟! قال : بأبي أنت وأمي ما أوصلك وأحلمك وأكرمك، والله لقد ظننت أن لو كان مع الله غيره لقد أغنى عني شيئاً. فقال: ويحك يا أبا سفيان، ألم يأن لك أن تعلم أني رسول الله؟! فقال : بأبي أنت وأمي ما أوصلك وأحلمك وأكرمك، أما هذه ففي النفس منها شيء. فقال العباس: فقلت له: ويلك، تشهّد شهادة الحق قبل والله أن تُضرب عنقك. قال: فتشهّد"(٦٨).

بعد صلح الحديبية وفتح مكة جاءت صدمة ثالثة بتوزيع الغنائم من غزو قبيلة هوازن في حنين(٨هـ)، وهي قضية المؤلفة قلوبهم. فقد أعطى النبي أبا سفيان بن حرب وحكيم بن حزام والنضير بن حارث والعلاء بن حارثة الثقفي والحارث بن هاشم وصفوان بن أمية وسهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس التميمي ومالك بن عوف النضري مائة من الإبل. وأعطى غيرهم دون المائة. وأعطى عباس بن مرداس السلمي أباعر، فتسخطها وعاتب فيها رسول الله. فقال رسول الله: اذهبوا فاقطعوا عني لسانه. فزادوه حتى رضي. فقال أحدهم للرسول: "يا رسول الله، أعطيت عينية بن حصن والأقرع بن حابس مائة مائة، وتركت جعيل بن سراقة الضمري. فقال الرسول: أما

---

(٦٧) المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٢ .
(٦٨)نفس المصدر، ص ٢٧ .

والذي نفسي بيده لجعيل بن سراقة خير من طلاع الأرض كلهم، مثل عينية بن حصن والأقرع بن حابس، ولكني تألفتهما ليسلما ووكلت جعيل بن سراقة إلى اسلامه"(٦٩).

و"أقبل رجل من بني تميم يقال له ذو الخويصرة، فوقف على رسول الله صلعم وهو يعطي الناس، فقال: يا محمد، قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم. فقال رسول الله: أجل، فكيف رأيت؟. قال: لم أرك عدلت. فغضب رسول الله صلعم، ثم قال: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي، فعند من يكون؟!. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا نقتله؟ فقال: لا، دعوه، فانه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية، يُنظر في النصل فلا يوجد شيء، ثم في الفوق فلا يوجد شيء سبق الفرث والدم"(٧٠). وقال أناس من الأنصار: "يغفر الله لرسوله، يعطي قريشاً ويتركنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم!". وفي رواية أخرى أنهم قالوا: إذا كانت الشدّة فنحن نُدعى، وتعطى الغنائم لغيرنا"(٧١). و"قال قائلهم: لقي والله رسول الله قومه. فدخل عليه سعد بن عبادة فقال: يا رسول الله، إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحي من الأنصار في شيء". فقال لهم الرسول: أفلا ترضون، يامعشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟ فو الذي نفسي بيده، لولا الهجرة لكنتُ امرءاً من الأنصار، ولو سلك الناس شعباً وسلكت الأنصار شعباً، لسلكت شعب الأنصار"(٧٢).

لقد انصب اهتمام النبي على الناحية الأساسية في دعوته، وهي

(٦٩) نفس المصدر، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٧٠) نفس المصدر، ص ٤٦ .

(٧١) صحيح مسلم، المجلد الثاني، ص ٧٣٤ ، ٧٣٦ .

(٧٢) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ٤٧ .

الناحية الدينية. أما الناحية الاقتصادية فكانت ثانوية بالنسبة له، تخدم القضية الدينية. وهي قد قامت بذلك فعلاً، إنما طيلة الزمن الذي كان فيه الاسلام ضعيفاً، أي إلى أن جرى تحييد قريش بصلح الحديبية والقضاء على خطر اليهود في المدينة ثم في خيبر(٧هـ). بعدئذ لم يعد المسلمون بحاجة إلى خدمات اقتصادية، بل صار الاسلام نفسه مهيئاً ليكون مطية لمصالح اقتصادية طبقية. وهذا ما حدث بالفعل بعد فتح مكة وغزوة حنين(٨هـ). على الجانب السياسي جرت الأمور موافقة للتطورات الاقتصادية. وعلى العموم فالجانبان، الاقتصادي والسياسي، مترابطان، ولا تُدرس الناحية الطبقية إلا بهما معاً. وقد فصلنا بينهما لتسهيل البحث والشرح، ليس إلا. إذن، بقي أن ننظر في المسألة السياسية، وهي المسألة الثالثة: ما علاقة الاسلام بالسياسة؟ وهل كان النبي حاكما؟.

لقد قدّر على الاسلام أن يختلط فيه باكراً الديني مع الدنيوي، اللاهوتي مع السياسي والاقتصادي. لكن في الأصل كان محمد نبياً وليس حاكماً، موجهاً وليس منفّذاً، له أن يوصل الرسالة وعلى الله الحساب. الآيات المكية، بصورة خاصة، تشهد على ذلك: "وما أرسلناك إلى مبشّراً ونذيرا"(٧٣)؛ "فذكّر إنما أنت مذكّر، لست عليهم بمسيطر... إن إلينا إيابهم، ثم إن علينا حسابهم"(٧٤)؛" نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد"(٧٥)؛ " والذين اتخذوا من دون الله أولياء، الله حفيظ عليهم ،وما أنت عليهم بوكيل"(٧٦)؛" فإن تولوا، فانما عليك البلاغ المبين"(٧٧)؛ "إنك لا تهدي من أحببت، ولكن

(٧٣) سورة الاسراء، الآية ١٠٥ . انظر أيضاً: سورة الأنعام، الآية ٤٨؛ سورة سبأ، الآية ٢٨ .
(٧٤) سورة الغاشية، الآيات ٢١ - ٢٦ .
(٧٥) سورة ق، الآية ٤٥ .
(٧٦) سورة الشورى، الآية ٦ . انظر ايضاً: الاسراء ٥٤ ، الأنعام ٦٦ .
(٧٧) سورة النحل، الآية ٨٢ . انظر أيضاً: التغابن ١٢ .

الله يهدي من يشاء، وهو أعلم بالمهتدين"[٧٨]؛ "وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[٧٩]؛ "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[٨٠]، "لكم دينكم ولي دين"[٨١]؛ وأخيراً هذه الآية المدنية التي تعدّ من المواد الأساسية في دستور الاسلام:" لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي"[٨٢].

هكذا يتبيّن بوضوح أن الأسلام لا يفرض نفسه بالقوة، بل هو مع حرية العقيدة، إنما على المرء أن يتحمل في الآخرة جزاء هذه العقيدة إذا كانت مخالفة للاسلام. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى وبالارتباط مع ذلك، ليس الاسلام في جوهره سوى دين، وليس محمد في حقيقته سوى نبي: مذكّر ومبلّغ ومبشّر ونذير، ليس بمسيطر ولا جبار ولا وكيل على الناس ولا بمكره لهم على الإيمان. مجال الدين هو علاقة البشر بربّهم، ومن هذه العلاقة تتفرع قيم يدعو الاسلام أتباعه للاسترشاد بها في علاقاتهم مع بعضهم، دون اي تحديد للنظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي: "وأمرهم شورى بينهم"[٨٣]. وفي سيرة الرسول مايبيّن ذلك بوضوح.

عندما جاء جماعة من أشراف قريش إلى أبي طالب عم الرسول وشكوا له ابن أخيه، قال له: "يا ابن أخي، هؤلاء مشيخة قومك

(٧٨) سورة القصص ، الآية ٥٦ .
(٧٩) سورة الكهف، الآية ٢٩ .
(٨٠) سورة يونس، الآية ٩٩ .
(٨١) سورة الكافرون، الآية ٦ .
(٨٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ . مما يروى في أسباب نزول هذه الآية:" كانت المرأة تكون مقلاة، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده، فلما أجليت بنوالنضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا. فأنزل الله (لا إكراه في الدين)" . تفسير الجلالين ، ص ٩٩ .
(٨٣) سورة الشورى، الآية ٣٨ .

وسرواتهم، وقد سألوك النصف أن تكف عن آلهتهم، ويدعوك وإلهك. قال : أي عم، أولا أدعوهم إلى ما هو خير لهم منها؟ قال: وإلى ما تدعوهم؟ قال: أدعوهم إلى أن يتكلموا بكلمة تدين لهم بها العرب، ويملكون بها العجم"(٨٤). ولم تكن الكلمة سوى "لا إله إلا الله". وفي مرة أخرى قال له جماعة منهم "فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب مالاً، جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً. وإن كنت إنما تطلب الشرف فينا، سودناك علينا. وإن كنت تريد ملكاً، ملكناك علينا.." فقال لهم:" مابي ما تقولون، ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم. لكن الله بعثني إليكم رسولاً، وأنزل علي كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيرا، فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم. فإن تقبلوا مني ما جئتكم به، فهو حظكم من الدنيا والآخرة. وإن تردّوه علي، أصبر لأمر الله، حتى يحكم الله بيني وبينكم"(٨٥). وكان هذا موقفه فيما بعد، عندما كاتب الملوك(سنة ٦هـ)، فأرسل إلى والي كسرى على اليمن: "إنك إن أسلمت ، أعطيتك ما تحت يديك وملكتك على قومك من الأبناء"(٨٦). وكتب إلى صاحب دمشق: "إني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له، يبقى لك ملكك"(٨٧).

عندما هاجر الرسول إلى يثرب، اختلفت الظروف. كان في مكة زعيم طائفة المسلمين، فأصبح في المدينة زعيم مجتمع مؤلف من المهاجرين والأنصار، ليس فقط دينياً، بل دنيوياً بحكم ضرورة تسيير هذا المجتمع الجديد والدفاع عنه ضد العدوان الخارجي القادم من مكة وضد التآمر الداخلي الذي يحيكه يهود المدينة. مع ذلك لم تصبح المدينة دولة ولا النبي حاكما، طيلة حياته، وذلك بالمعنى العلمي لعبارتي "دولة"

---

(٨٤) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٤٧٩ . انظر أيضاً ص ٤٨٠ .
(٨٥) ابن كثير ، ص ٨١ .
(٨٦) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٦٤٥ . ابن كثير، ص ٣٧٣ .
(٨٧) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٦٤٣ .

و"حاكم". كانت المدينة "معشراً" طوعياً تعاونياً، لا وجود فيه لأية أجهزة قمعية. يروى عن مبعوث باذام (نائب كسرى على اليمين) أنه عندما رجع من لقاء النبي قال لسيده: "ما كلّمت أحداً أهيب عندي منه. فقال له باذام: هل معه شُرط؟ قال: لا[88]. "الجدير بالذكر هنا أنه ما زال كثير من الكتاب يخلطون بين تنظيم المجتمع وبين الدولة، فيعتبرون كل تنظيم للمجتمع هو دولة. وهذا غير صحيح. إن عمر الدولة في تاريخ البشرية لا يصل إلى عشرة آلاف سنة، بينما التنظيمات المجتمعية أقدم من ذلك بكثير. وما الدولة سوى تنظيم اجتماعي يقوم على الغلبة والقسر. لذلك كانت مدينة النبي معشراً (أو مشتركاً، كومونة)، وما كانت دولة. وكانت سلطة النبي معنوية، من خلال الإيمان بالوحي. فيما عدا ذلك كان الأمر شورى بين جماعته:

فعندما بعث النبي عبد الله بن جحش في مهمة استطلاعية، وذلك في السنة الثانية للهجرة، قال هذا لأصحابه: "قد أمرني رسول الله (صلعم) أن أمضي إلى نخلة فأرصد بها قريشاً حتى آتيه منهم بخبر، وقد نهاني أن أستكره أحداً منكم، فمن كان يريد الشهادة ويرغب بها فلينطلق، ومن كره ذلك فليرجع"[89]. وقبيل غزوة أُحد (٤هـ)، لما سمع الرسول بقدوم المشركين من قريش وأتباعها لحربه، قال لأصحابه: أشيروا عليّ ما أصنع. ومع أن رأيه كان أن يقيم في المدينة ويقاتل فيها، فإنه استجاب لرغبة الأكثرية من جماعته. من ثم ندم هؤلاء وقالوا: استكرهنا رسول الله (صلعم) ولم يكن ذلك لنا. وفي رواية أخرى أنهم قالوا: بئس ما صنعنا، نشير على رسول الله والوحي يأتيه"[90]. وفي الطريق إلى أُحد انخزل عن جيش المسلمين عبد الله بن أبي بثلث المقاتلين. لكن الرسول لم يعاقبه على

---

٨٨) ابن كثير، ص٣٧٤.

٨٩) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص٥٢٣.

٩٠) المصدر السابق، ص٥٦٩.

ذلك، ولا طرده من بين جماعته. وعندما حدث شجار بين مهاجر وأنصاري بعد غزوة بني المصطلق(سنة ٦هـ)، وتهدد على أثره عبد اللهبن أبي بطرد المهاجرين من المدينة، أراد النبي الرحيل لولا أن منعه الأنصار، وحلف عبد الله بن أبي أنه ما تكلم بذلك، وعرض ابن عبد الله بن أبي أن يقتل أباه إرضاء للرسول. وكان رد الرسول على هذا العرض: "بل نرفق به ونحسن صحبته مابقي معنا"(٩١).

إلى جانب ذلك كان المسلمون كثيراً ما يسألون النبي، حين يطلب منهم أمراً لا يرضيهم أولا يتوقعونه، أهو من عند الله بالوحي أم من عند النبي(دون وحي). والنبي نفسه فرّق بين ما يوحى إليه وبين ما هو رأيه: "عن أنس أن النبي مرّ بقوم يلقّحون. فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً. فمرّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم". وفي رواية ثانية: "إنما أنا بشر . إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر". وفي رواية ثالثة: "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه. فإني إنما ظننت ظناً. فلا تواخذوني بالظن.ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً، فخذوا به . فإني لن أكذب على الله عزّ وجلّ"(٩٢). وحدث مراراً أن خالف المسلمون نبيهم فتمردوا على أوامره أو انتقدوا تصرفاته، فكان تعامله معهم كنبي، بمخاطبة إيمانهم وتلاوة ما يأتيه من آيات الله. وإن لم يكن ثمة وحي، فربما نزل عند رأيهم.

يقول خلف الله: "ان القرآن الكريم لم ينص أبداً على أن النبي العربي بن محمد بن عبد الله عليه السلام قد كان نبياً ملكاً، وإنما نص، وركز في نصوصه بصيغة التأكيد على أنه قد كان نبياً رسولاً. وهذا إنما يعني أن اختيار الله له ليحمل رسالته إلى الناس قد كان من باب النبوة، ولم يكن

---

(٩١) نفس المصدر ، ص ٦٢١ .

(٩٢) صحيح مسلم، المجلد الربع، ص ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦ . يلقّحون النخل أو يأبّرونه. شيصاً، بمعنى: رديئاً.

من باب الملك... إنها سلطة نبوة ورسالة ليس غير(...). إن هذه السلطة كانت سلطة خاصة بمرحلة خاصة من مراحل حياة المجتمع الاسلامي - مرحلة إدارة محمد بن عبد الله عليه السلام لهذا المجتمع. ولم تتجاوزهاإلى غيرها من المراحل... والأمر الذي نؤكد عليه هنا هوأن هذه الحالة الخالصة بمحمد عليه السلام، والتي لن تتكرر ما دام هو آخر المرسلين وخاتم النبيين، يجب أن تبقى على خصوصيتها، وليس يصح أن يقاس عليها، أو أن تتخذ أساساً لمقولة هامة كتلك التي يقال فيها: الاسلام دين ودولة". ويستنتج خلف الله: "ان القرآن الكريم لم يستخدم ، ولو مرة واحدة، أي مفهوم سياسي لما نعرفه اليوم في استخدامنا لكلمات: الحكم، والحكومة، والحاكم، وما أشبه.. لقد ثبت القرآن الكريم عند استخدامه للكلمات المشتقة من الجذر اللغوي ح ك م على معنى واحد ليس غير، هو القضاء بمعنى الفصل في المنازعات والخصومات وكل ما يقع من خلاف بين الناس... والذي يمكن أن يُبنى على هذا فيما يخص الاسلام أن يقال : الاسلام دين وتشريع... إنه من هنا لا يصح أن يقال : الاسلام دين وحكم، كما أنه لم يصح أن يقال : الاسلام دين ودولة". ويؤكد خلف الله: "أن الخلافة، وليست النبوة والرسالة، هي التي يمكن أن يقال معها: الاسلام دين ودولة. وهذا إنما يعني أن الاسلام الدولة قد نشأ بعد أن انتهى أمر النبوة والرسالة - أي حين أصبح أبو بكر الصديق هو الرجل الذي يدير شئون الحياة في المجتمع الجديد بعد اختيار الناس له، ومنحهم إياه السلطة التي يديربها القوى البشرية والموارد الطبيعية التي كان يملكها المجتمع العربي الاسلامي يو مذاك"(٩٣).

بعد هذا تتخذ المسألة منحى آخر: إذا كان محمد نبياً، لا حكم ولا أراد أن يكون حاكماً، فكيف كان موقف العرب وقريش الذين دخلوا بعدئذ الاسلام، وكيف كان موقف جماعته من المهاجرين والأنصار؟ بعد

(٩٣)محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٤ ، ص ٢٧ - ٢٨ ، ٤٢ - ٤٣ ، ٥٣ - ٥٤ .

وفاة عمه وفشله في الطائف أخذ الرسول يعرض الدعوة على القبائل العربية في موسم الحج. من ذلك أنه "أتى بني عامر بن صعصعة فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه. فقال رجل منهم ـ يقال له بيحرة بن فراس ـ: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب. ثم قال له: أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خلفك، أيكون لنا الأمر بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يصنعه حيث يشاء. قال ، فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا ظهرت كان الأمر لغيرنا؟! لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه"(٩٤). إذن، القضية بالنسبة لعامة العرب كانت في نهاية المطاف سياسية، مؤداها الأخير: السلطة على الجزيرة العربية. والسؤال هو: لمن تكون هذه السلطة. قريش لم تفهم هذا في البداية، فقد كانت بتجارتها وكعبتها ذات مكانة عالية بين القبائل العربية، لا تنافسها عليها قبيلة أخرى. لكن ، عندما رأت زيادة قوة ونفوذ النبي في القبائل بعد غزوة الخندق، أدركت يوماً بعد يوم أنها يمكن أن تصل مع محمد بالاسلام إلى أكثر مما كانت تحظى به في الجزيرة العربية، إلى المُلك. لذلك، لما رأى أبو سفيان جيش المسلمين متجهاً لفتح مكة، قال للعباس: "يا أبا الفضل، لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً ". فقال له العباس :"ويحك ، إنها النبوة" فقال: "نعم إذن"(٩٥).

فيما بين المسلمين الأوائل(المهاجرين والأنصار) لم تكن هذه النزعة السلطوية بارزة، وإن لم تكن كذلك خافية، رغم ميل أكثر المؤرخين القدامى والباحثين الدينيين الحديثين إلى إظهارهم وكأنهم قلب واحد ويد واحدة. من شواهد النزعة التسلطية: "بعث رسول الله صلعم سرية. واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار. وأمرهم أن يسمعو له ويطيعوا.

(٩٤) تاريخ الطبري، المجلد الاول، ص ٤٩٢ .

(٩٥) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ٢٧ . انظر أيضاً: صور من حياة الرسول، ص ٥٣٨ . يقول أمين دويدار، إن أبا سفيان قال:"فنعم إذن"، وإن في هذه العبارة روح التهكم والاستنكار .

فأغضبوه في شيء. فقال: اجمعوا لي حطباً . فجمعوا له. ثم قال: اوقدوا ناراً. فأوقدوا. ثم قال: ألم يأمركم رسول الله أن تسمعوا وتطيعوا؟ قالوا: بلى. قال: فادخلوها. قال:فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله صلعم من النار. فكانوا كذلك. وسكن غضبه. وطفئت النار. فلما رجعوا، ذكروا ذلك للنبي صلعم، فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها، إنما الطاعة في المعروف"[٩٦]. ومن شواهد أيضاً: "قد كان رسول الله صلعم بعث فيما حول مكة السرايا تدعو إلى الله عز وجل ولم يأمرهم بقتال. وكان ممن بعث خالد بن الوليد وأمره أن يسير بأسفل تهامة داعياً ولم يبعثه مقاتلاً. فوطئ بني جذيمة فأصاب منهم... فلما رآه القوم أخذوا السلاح، فقال لهم خالد: ضعوا السلاح فان الناس قد أسلموا... فلما وضعوه، أمر بهم خالد عند ذلك فكتفوا، ثم عرضهم على السيف فقتل من قتل منهم. فلما انتهى الخبر إلى رسول الله رفع يديه إلى السماء ثم قال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد..(ثم) كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف ..... ـ كلام في ذلك، فقال له : عملت بأمر الجاهلية في الاسلام. فقال: إنما ثأرت بأبيك. فقال عبد الرحمن بن عوف: كذبت، قد قتلت قاتل أبي، ولكنك إنما ثأرت بعمك الفاكه بن المغيرة. حتى كان بينهما شيء. فبلغ ذلك الرسول صلعم فقال: مهلاً، ياخالد، دع عنك أصحابي، فوالله لو كان لك أحد ذهباً ثم أنفقته في سبيل الله ، ما أدركت غدوة رجل من أصحابي ولا روحته"[٩٧].

في الواقع ما كان المسلمون، ولا حتى الأوائل منهم، دائماً قلباً واحداً ويداً واحدة. كان ثمة عصبية قبلية عشائرية وكذلك طبقية بينهم. غطّى عليها غالباً، ولجمها أحياناً الصراع على الوجود الإسلامي في أيام الرسول، ثم أنفجرت لحظة وفاته: تمرّد جيش المسلمين على أمر النبي ولم يذهب في غزوته إلى الشام، ولحظة وفاته(ربيع الأول ١١هـ) أسرع كل من الأنصار

(٩٦) صحيح مسلم، المجلد الثالث، ص ١٤٦٩ .
(٩٧) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ٣٣ - ٣٤ .

والمهاجرين لفرض خليفة معين للرسول بشتى الأساليب الممكنة، الإقناعية والإرغامية على حدّ سواء. يؤكد الضاوي خوالديه، إن "تعبئة قبيلة أسلم وزحفها على المدينة لفرض خلافة أبي بكر أمران معدان مسبقاً من قبل حزب المهاجرين (شق عمر وأبي بكر)، ولعل ذلك ما جعل عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر"(٩٨) .

يمكن القول، إن المسلمين الأوائل كانوا موضوعياً ينحدرون من طبقتين: (١) طبقة متدنية اجتماعياً معدمة اقتصادياً، وجدت في الإسلام إنقاذاً لإنسانيتها المسحوقة. (٢) طبقة رفيعة اجتماعياً ميسورة اقتصادياً، رضيت بالإسلام ملاذاً لروحها القلقة. وقد تكوّن حول هاتين المجموعتين ما يشبه الحزبين، وخاصة في المدينة بعد الهجرة. بمصطلحاتنا الحديثة تسمى المجموعة الأولى يساراً والثانية يميناً. (٣) بعد صلح الحديبية، وخاصة بعد فتح مكة (٨هـ) دخل أشراف مكة المشركون في الإسلام (سماهم الرسول: طلقاء)، وكونوا حزباً ثالثاً. إذ ذلك وجب علينا أن نسمي هذه الفئة الثالثة، وهي فئة الطلقاء وأتباعهم، يميناً، عندئذ يكون موقع الفئة الثانية، وهي فئة الميسورين، في الوسط، وتبقى الفئة الأولى، وهي فئة المستضعفين، في اليسار. بحسب اطلاعي كان أول من اتبع مبدئياً هذا التصنيف الحديث للمسلمين الأوائل والتابعين هو أحمد عباس صالح(٩٩) ، ثم أخذ به كمبدأ عامة الكتاب التقدميين.

هذا بالنسبة لأبناء قريش وعبيدهم ومواليهم. ولا شك أنه بإمكاننا أن نخضع الأنصار لنفس المبدأ التصنيفي المذكور اعلاه، وهو تصنيف طبقي، لو توفرت لدينا المعلومات الكافية. غير ان هذا ذو أهمية ثانوية هنا، نظراً لأن العصبية الطبقية لم توحّد بين المهاجرين والأنصار، بل بقي الاثنان

---

٩٨) الضواي خوالديه: الأنصار وقضية خلافة النبي، في: دراسات عربية، عدد تموز/ آب ١٩٩٥. ص٤٥.

٩٩) أحمد عباس صالح: اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٢.

عموماً حزبين قبليين ضمن الإطار الاسلامي. وفي الصراع بين هذين الحزبين على السلطة انتصرت قريش، لأنها قبيلة الرسول، وليس هناك أي سبب أو مسوغ آخر، مهما قيل ومهمت كتب بهذا الخصوص. لاشك أن هذا مقياس لا يعتدّ به دينياً، وإن كان سياسياً لا يُعلى عليه. وللأسف يخلط الكثيرون بين المقياسين. الطريف هو ان حزب الوسط، الذي تصدّى للأنصار، انتصر عليهم دعائياً بحجّة أنه من قبيلة الرسول، مع أن اليسار بقيادة علي هو أحقّ تبعاً لهذا المقياس القبلي العشائري، فهو ابن عم الرسول وابن كفيله وحاميه وهو ربيبه وصهره أبو أبنائه وقائده الذي لا يقهر. لكن، هذه هي السياسة، وهذه هي مناوراتها: أن تطبق المبدأ حين يخدمك، وتلغيه حين لا يخدمك. إن الخلط بين السياسي والديني يؤدي إلى نتائج خطيرة، منها أن يخطئ المرء بتفضيل قريش على الأنصار دينياً، ومنها أن يأثم إما بالتشكيك بايمان قائدي الوسط أبي بكر وعمر، أو بفضل الإمام علي وقدراته الإعجازية.

ج ـ تكوّن الدولة العربية الاسلامية وتطورها

نشأت الدولة العربية الاسلامية بتعيين أبي بكر خليفة. وسرعان ما ظهرت كدولة، وذلك من خلال ما سميت "حروب الردّة"، التي كانت في الحقيقة "حرباً أهلية" على السلطة أكثر مما كانت حرباً دينية. إن من سُمّوا "مرتدين" كان عامتهم قد أسلموا أيام الرسول طوعاً، لكنهم بعد وفاته رفضوا الخضوع لسلطة قريش ودفع الزكاة. قال أحدهم لعمر بن العاص: "يا هذا، إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالأتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها، فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم"(١٠٠). وقال شاعرهم(١٠١):

اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيالعباد الله ما لأبي بكرِ

ايورثنا بكراً إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

بالتأكيد كان لابدّ أن تحاربهم الدولة الوليدة، لكن من الخطأ والخطر أن تُبرّر محاربتهم بوصمهم بالكفر أو الشرك. والأصح أن يُسموا "متمردين" أو ماشابه. وقد رأينا سابقاً أنه لا إكراه في الدين وأن الايمان لا يُفرض فرضاً، إنما السلطة هي التي تُفرض، والدولة لا تقوم إلا بأموال الناس(*).

كان نظام الحكم في الدولة الاسلامية طيلة الفترة الراشدية(١١ ـ ٤١هـ) هو

---

(١٠٠)تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ١٢٣ .

(١٠١) المصدر السابق، ص ١٣٠ .

(*) خلافاً لرأينا يقول محمد سعيد العشماوي، إن الخلافة الراشدية، مثل عهد الرسول، لم تكن دولة، والخلافة الأموية هي أول دولة في الاسلام. انظر : الدولة ليست من أركان الاسلام والنبي صلعم لم يكن رئيساً، في مجلة:"روز اليوسف، العدد٣٥٠٣ تاريخ ١٩٩٥/٧/٣١ ، ص ٣٥ ـ ٣٩ . أما أحمد صبحي منصورفيقول :"إن حرب الردة هي حركة مسلحة استهدفت القضاء السياسي على الدولة الاسلامية الناشئة.. وما يفعله

نظام "المستبد العادل". وقد جاء هذا النظام تلقائياً، كاستمرار لسلطة النبي، من خلال اقتداء الخليفة سلوكياً بالنبي، رغم انقطاع الوحي والنبوة. فالنبي كان يستمد سلطته من إيمان أصحابه وبما يأتيه من الوحي، مطمئناً إلى أن المبعوث الإلهي جاهز على الدوام لأن يتدخل عند الضرورة ليرشده وأصحابه إلى القرار الصحيح. أما الخليفة فيستمد سلطته مما يراه هو وأنصاره حقاً له بالخلافة، إذ لا وجود للاستفتاء ولا للانتخاب. ويأمر بحسب ما يراه هو في كتاب الله وما يعرفه من سيرة رسوله وما يرتأيه، مستفيداً من مشورة مجموعة من خاصته غير ملتزم بها، مستعملاً القوة ولا بدَّ من تنفيذ قراراته. على سبيل المثال اختلف عمر بن الخطاب في الكثير من المسائل الجوهرية مع الخليفة أبي بكر، مع أنه كان يُعد وزيراً له، حتى أن طلحة بن عبيد الله سأل أبا بكر مرة بغضب: أأنت الأمير أم عمر؟ فقال: عمر، غير أن الطاعة لي[١٠٢]. هذا ليس نظام شورى، بل نظام الاستبداد العادل الذي يؤول عاجلاً أم آجلاً إلى استبداد غير عادل. ذلك لأنه لا تتواجد في هذا النظام سلطة بشرية فوق سلطة الحاكم، ويكون العدل مرهوناً بإرادة الحاكم نفسه: هو الخصم والحكم. في هذا النظام يُمسك الحاكم بجميع السلطات في يده: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، والدينية (والإعلامية).

إن تتبع الأحداث في مرحلة الخلافة الراشدية تبين لنا كيف يؤول نظام المستبد العادل إلى نظام استبدادي جائر، وأن الاستبداد العادل هو الاستثنائي والمؤقت، بينما الاستبداد الجائر هو العادي وهو المستمر إلى أن تقضي عليه أو تستبدله ثورة داخلية أو قوة خارجية. هذا من ناحية سياسية بحتة، دون النظر إلى أي تقييم ديني. لقد قلنا إن حزب الوسط القرشي

أبو بكر ليس مصدراً للتشريع، ولذلك خالفه عمر وبعض الصحابة في اجتهاده السياسي". انظر: حدّ الردة، في مجلة: القاهرة، العدد ١٥٢/ يوليو (تموز) ١٩٩٥، ص ١٤٥.

١٠٢) تاريخ الطبري، ص١٣٨.

استلم السلطة بوفاة النبي، فاستبعد بطبيعة الحال مناوئيه من الأنصار. وبطبيعة الحال أيضاً استبعد أيضاً منافسه حزب اليسار، خاصة وأن هذا تلكأ بالمبايعة. كان الخليفة أبو بكر يقول مبرراً سياسته: "لا أستعمل أهل بدر، أدعهم حتى يلقوا الله بأحسن أعمالهم، فان الله يدفع بهم وبالعلماء من الأمم أكثر وأفضل مما ينتصربهم. وكان عمر بن الخطاب يقول: والله لأشركنهم وليؤاسنني"(١٠٣). الذي حدث هو أن اليمين وجد فرصته، فكان من صفوفه قواد بارزون في حرب الردّة: خالد بن الوليد، وعكرمة بن أبي جهل، وعمرو بن العاص؛ وكذلك في حرب الفتوح: خالد بن الوليد وعمرو بن العاص ويزيد بن أبي سفيان ثم أخوه معاوية.

قبل وفاته أوصى أبو بكر بالخلافة لعمر بن الخطاب. وقد كان الخليفة عمر أكثر تساهلاً مع فئة اليسار، دون أن يسلّمها مناصب سلطوية، وأكثر تشدداً مع اليمين، دون أن ينتزع منه مواقعه السلطوية. ثم لما حضرته الوفاة، رشّح ستة للخلافة، خمسة منهم رؤوس حزب الوسط: عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، مع ممثل وحيد لحزب اليسار: علي بن أبي طالب؛ والجميع من قريش ليس بينهم واحد من الأنصار. بالطبع اختارت الأكثرية واحداًمنها: عثمان بن عفان. وقد تحول عثمان بعد فترة من حكمه إلى حزب عشيرته اليميني بقيادة مروان بن الحكم. بهذا التحول وما تبعه من ممارسات طبقية وعائلية خسر عثمان نصرة حزبه، ولم يكسب نصرة اليمين، واستثار عداوة قاعدة اليسار. فقامت ثورة من هذه القاعدة وسلّمت السلطة لرمزها :علي بن أبي طالب. وسرعان ما لقي حرباً من حزب الوسط بقيادة السيدة عائشة بنت أبي بكر مع الزبير بن العوام وقريبها طلحة بن عبيد الله ، ثم من حزب اليمين بقيادة معاوية بن أبي سفيان، وفي نفس الوقت من اليسار المتطرف المتمثل في الخوارج. كان

(١٠٣) نفس المصدر، ص ١٤١ .

اليمين المتركز في الشام منذ خلافة أبي بكر ، والذي لم يتصدى للثورة على عثمان ولا شارك في الحرب مع عائشة ضد علي، قد رسّخ سلطته وراكم أمواله واشترى أتباعه وحشد قواه، فتسنى له بقيادة معاوية بعد أربع سنوات أن يستلم السلطة اخيراً، وأن يحّول نظام الحكم من الاستبداد العادل الى ملكية استبدادية وراثية، تحصر بيدها جميع السلطات، بما فيها السلطة الدينية. وهكذا، بعد ثلاثين سنة من وفاة الرسول أصبح الطليق ابن رأس الشرك أميراً للمؤمنين وإماماً للمسلمين.

كان الخليفة أبو بكر يعتبر نفسه مستخلفاً في الأرض من بعد رسول الله[١٠٤]، مع أن النبي سمّى نفسه رسول الله وليس خليفة الله على الأرض، إنما - كما جاء في القرآن الكريم - آدم ونسله، أي البشر، هم المستخلفون في الأرض. ولقّب الخليفة عمر نفسه أمير المؤمنين، وهو لقب سياسي وديني في آن واحد، أما الخليفة عثمان فهذا ما كان من حواره مع الثوار: "قالوا:... اعزل عنا عمالك الفسّاق واستعمل علينا من لايُتّهم على دمائنا وأموالنا واردد علينا مظالمنا. قال عثمان: ما أراني إذن في شيء، إن كنت أستعمل من هويتم واعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم. قالوا: والله لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أو دع. فأبى عليهم وقال: لم أكن لأخلع سربالاً سربلنيه الله"[١٠٥].هكذا زعم عثمان أن الله تعالى هو الذي عيّنه خليفة، ليس لبشري أن يعزله، وأن الله تعالى عيّنه حاكماً مستبداً، يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما فعل. هذا هو ما يسمى في الأدبيات السياسية" الحكم الثيوقراطي".

وقد تابع الحكم الأموي على هذه الاديولوجيا، مسخراً لذلك المذهب الجبري الذي يعتبر كل ما يحصل هو أمر مفروض مسبقاً من الله تعالى،

---

(١٠٤) انظر كتاب الخليفة أبي بكر إلى الداريين في: محمد علي نصر الله، تطور نظام ملكية الأراضي في الاسلام، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢ ،ص٣٠٥ .

(١٠٥) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ٤٩٦ .

وبالتالي فان من يتغلّب ويتسلّم أو يغتصب سلطة، كيفما كان في دينه ودنياه، هو من أراده الله وهو من رضي عنه حاكماً. بالطبع، لو كان هذا صحيحاً، لوجب أن نقول إن الله تعالى كان راضياً عن سلطة مشركي قريش وعن حكم قيصر بيزنطة وكسرى فارس.... وهذا غير صحيح. يقول القاضي عبد الجبار في كتابه " المغني في أبواب العدل والتوحيد": وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله:" إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وان الله جعله إماماً وولاه، وفشى ذلك في ملوك بني أمية. وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان، رحمه الله". ومما يؤكد هذا الرأي، كما ذكر غالب هلسا، أن عطاء بن يسار - وهو من القائلين بأن الإنسان حر ومسؤول عن أفعاله - ومعبد الجهني أتيا حسن البصري وحدّثاه عن ملوك بني أمية قائلين:" ياأبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى". فردّ عليه الحسن البصري: " كذب أعداء الله". وعندما قتل عبد الملك بن مروان عمرو بن سعيد - وكان هذا الأخير قد جاء إلى الخليفة بأربعة آلاف من رجاله -، قذف إليهم الخليفة بالدنانير وأخذ المنادي ينادي:" إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ"(١٠٦).

واستمر الخلفاء يمسكون بالسلطتين الدنيوية والدينية طيلة العهد الأموي(٤١ - ١٣٢هـ =٦٦١م - ٧٥٠م) وطيلة العصر العباسي المسمى الأول(١٣٢ - ٢٤٧هـ =٧٥٠ - ٨٦١م) الذي انتهى بمقتل المتوكل. أما ما يسمى بالعصر العباسي الثاني فكانت سلطة الخليفة فيه دينية شكلية لا سياسية ، إذ انتقلت مقادير الدولة بعد المتوكل إلى القواد الأتراك فالبويهيين

(١٠٦) غالب هلسا: العالم مادة حركة - دارسات في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الكلمة، ط ٣ ، بيروت ١٩٤٨ ، ص ٢٨ .انظر أيضاً: أحمد صبحي منصور : حدّ الردة، ص ١٤٥ .

فالسلاجقة إلى أن جاء المغول وأنهوا حتى السلطة الدينية الشكلية للخلفاء العباسيين بقتل آخرهم المستعصم بالله(٦٥٦هـ =١٢٥٨ م). "ويمكن القول بوجه عام أن الخليفة العباسي في العصر الثاني قد أصبح ألعوبة في أيدي الأتراك وبني بويه والسلاجقة، يسجنونه أو يعزلونه أو يقتلونه، وصار عاجزاً عن التصرف في شؤونه. ولكنه رغم أنه فقد سلطته الزمنية، فقد تمتع بسلطته الدينية، ممثلة في أن يحصل أمراء المسلمين على تفويض من الخليفة يجعل سلطانهم شرعياً، باعتباره خليفة النبي (صلعم). على أن الخليفة لم يكن من القوة بحيث يستطيع أن يعارض في شيء، بل كان يقابل هذه المطالب بالارتياح والقبول، على أساس أنها اعتراف بسلطته النظرية"(١٠٧). هكذا كان الخليفة يستغل الدين لفرض سلطانه الدنيوي، فأصبح الأمراء يستغلون الخليفة بصفته الدينية لشرعنة سلطتهم. فلما قتل آخر خليفة عباسي في بغداد، بحث مماليك مصر عن الهاربين من سلالة الخلفاء العباسيين واستقدموا أحدهم وعينوه خليفة (٦٥٩هـ =١٢٦٠م). "ولو أعوزهم خليفة ولم يجدوه ربما اختلقوا واحداً ليحكموا العامة به"(١٠٨).

كذلك في الخلافة الفاطمية (٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ) كان الخليفة يملك السلطتين الدينية والدنيوية إلى نهاية حكم المستنصر بالله(٤٧٨هـ)، ثم صارت الخلافة الفاطمية إلى ما كانت عليه الخلافة العباسية في عصرها الثاني، ثم لقيت نهايتها بموت الخليفة العاضد(٥٦٧هـ =١١٧١م)، فنقل صلاح الدين الأيوبي الخلافة الاسمية من الفاطميين إلى العباسيين. يقول سعيد العشماوي بصورة عامة: "والتقييم الصحيح للخلافة الاسلامية هو بما فعلته بروح الاسلام وشريعته الغرّاء وبالإنسان المسلم نفسه. فإذا كانت

---

(١٠٧) علي ابراهيم حسن، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤ . مستند إلى : ارنولد، الخليفة، ص ٨٣ .

(١٠٨) ابن الأثير ، نقلاً عن: جرجي زيدان، المجلد الثاني، ص ٤٨٣ .

آثارها في ذلك سلبية - لأنها بدّدت روح الاسلام وجمدّت شريعته وضيّعت الإنسان المسلم و فرّطت في حقوق الناس وأغفلت حقوق الله -، فانها تكون قد أخفقت تماماً وانتهى أمرها بالفشل والخذلان. وكل ما فعلته بعد ذلك ليس إلا عمل امبراطوريات وفعل أباطرة، لم يقصد وجه الله حقاً ولم يهدف إلى رفعة الإنسان أبداً"(١٠٩).

هذا بخصوص نظام الحكم. فكيف تشكل النظام الاجتماعي الاقتصادي للدولة الاسلامية الناشئة؟ لقد قلنا إن مدينة النبي كانت أشبه ما تكون بالمشاعة أو الكومونة ذات العلاقات الأخوية الاشتراكية، إنما مع بعض الشوائب. فعندما حاصر المسلمون يهود بني قريظة، وذلك بسبب تآمرهم مع قريش أثناء غزوة الخندق (٥ هـ)، واضطروهم للاستسلام، صدر الحكم فيهم: "بأن تقتل الرجال وتقسم الأموال وتسبى الذراري والنساء". فضُربت أعناق المقاتلة، وقسمت الأموال والنساء والأولاد على المسلمين. وبعث النبي أحد رجاله بسبايا من سبايا بني قريظة إلى نجد فابتاع لهم بها خيلاً وسلاحاً(١١٠). فهل كانت هذه بادرة انتقال إلى مجتمع الرق؟ لا، فلو أسلموا لصانوا أرواحهم وأموالهم وحريتهم. ثم إنه بعد الانتصار على يهود خيبر(٧هـ) وزعت أراضيهم على المقاتلين المسلمين، فطلب أصحاب الأراضي من الرسول "أن يعاملهم بالأموال على النصف، وقالوا: نحن أعلم بها منكم وأعمرلها، فصالحهم... وصالحه أهل فدك على مثل ذلك. فكانت خيبر فيئاً للمسلمين، وكانت فدك خالصة لرسول الله (صلعم)، لأنهم لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب". وفي رواية أخرى أن النبي دعا أهل خيبر فقال: "إن شئتم دفعنا إليكم هذه الأموال على أن تعملوها وتكون ثمارها بيننا وبينكم، وأقرّكم ما أقرّكم الله"، فقبلوا"(١١١). فهل نجد هنا مقدمات لنظام إقطاعي؟

---

(١٠٩) محمد سعيد العشماوي : الخلافة الاسلامية، دار سينا، القاهرة ١٩٩٠، ص ٢٧

(١١٠) تاريخ الطبري، المجلد الأول، ص ٦١١ - ٦١٣ . انظر بهذا الخصوص أيضاً. روتمان، ص ٨١ . بروكمان، ص ٥٤ .

(١١١) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص ٨ ، ١١ .

سنجد فيما بعد أن الجواب بالنفي. أما الآن فلننظر موقف النبي والدولة الاسلامية من الرق.

برأيي لا يمكن فهم الاسلام فهماً علمياً إلا بالنظر إليه كابن لعصره، ومن أجل معرفة دوره في المسيرة البشرية لا يجوز النظر إليه إلا باعتباره ابن عصره. من هذا المنظور نجد أن الاسلام كان يكافح نظام الرق من داخل هذا النظام، أي في آن واحد يقبل به ويهدم فيه. لقد ساعد اديولوجياً في نقض عبودية الإنسان لأخيه الإنسان بجعل الله هو السيد الأوحد، وكل البشر - بمن فيهم من أباطرة وسادة - هم عبيده. شعار "الله أكبر" الاسلامي كان سياسياً تحررياً، مثلما كان دينياً، ضد كل ظالم متجبر وغني متكبّر. ومع أن هذا الفهم للعلاقة بين الإنسان وربه هي نقل لعلاقة أرضية إلى السماء، فإن مؤداه تقدمي. لقد حصر الإسلام أسباب الرق بالحرب (السبي) والوراثة والتجارة، حصره ولم يقض عليه. حرّم استعباد المسلم للمسلم الحر، لكنه سمح باستعباد الكفار، وحتى دخول العبد في الاسلام لم يكن يعني بالضرورة تحرره. لكن يكفي الاسلام بالنسبة لعصره أنه شجّع على تحرير العبيد بطرق عديدة[١١٢]، وخاصة ككفّارة. وأعطى العبيد المسلمين الحق في شراء أنفسهم من أسيادهم[١١٣]، مما يدل على أن لهم ماليتهم الخاصة المستقلة. وشجع المسلمين الأحرار على الزواج من الإماء المسلمات [١١٤]. وجعل لاعتاق العبيد نصيباً من بيت مال المسلمين[١١٥] (خزينة الدولة في ظروفنا الحالية). وأخيراً وليس آخراً أمر

---

(١١٢) انظر سورة النساء، الآية ٩٢ . سورة المائدة، الآية٨٩ . سورة المجادلة، الآية٣ . سورة البلد الآية١٣ .

(١١٣) انظر سورة النور، الآية ٣٣ .

(١١٤) انظر سورة النساء ، الآية ٢٥ .

(١١٥) انظر سورة التوبة، الأية ٦٠ :" إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" .

بحسن معاملتهم، حتى أن النبي أوصى في خطبته الأخيرة إطعامهم وإكساءهم من طعام وكسوة مالكيهم(١١٦).

هكذا كان الاسلام تجاه الرق والرقيق متقدماً على الجاهلية. من شواهد ذلك هذه القصة من كتاب الأغاني: " كان عبيد أبو أبي وجزة السعدي عبداً بيع بسوق ذي المجاز في الجاهلية. فابتاعه وهيب بن خالد... بن سعد، فأقام عنده زماناً يرعى إبله. ثم إن عبيداً ضرب ضرع ناقة لمولاه فأدماه، فلطم وجهه. فخرج عبيد إلى عمر بن الخطاب (رض) مستعدياً. فلما قدم عليه قال: يا أمير المؤمنين، أنا رجل من بني سليم ثم من بني ظفر، أصابني سباء في الجاهلية، كما يصيب العرب بعضها من بعض، وأنا معروف النسب ، وقد كان رجل من بني سعد ابتاعني، فأساء إلي وضرب وجهي، وقد بلغني أنه لاسباء في الإسلام ولا رق على عربي في الاسلام. فما فرغ من كلامه حتى أتى مولاه عمر بن الخطاب (رض) على أثره، فقال: يا أمير المؤمنين ، هذا غلام ابتعته بذي المجاز، وقد كان يقوم في مالي، فأساء فضربته ضربة والله ما أعلمني ضربته غيرها قط، وإن الرجل ليضرب ابنه أشدّ منها فكيف بعبده، وأنا أشهد أنه حرّ لوجه الله تعالى. فقال عمر لعبيد: قد امتّن عليك هذا الرجل وقطع عنك مؤنة البيّنة، فأن أحببت فأقم معه، فله عليك منّة، وإن أحببت فالحق بقومك. فأقام مع السعدي وانتسب إلى بني سعد ..."(١١٧)

مع ذلك تجدر الإشارة إلى أنه، حتى في الجاهلية، كان المفهوم العربي لـ" العبد" مغايراً لمفهومه عند الرومان وعند الجرمان من بعدهم وحتى عند الأميركيين في العصر الحديث. يقول طيب تيزيني: "أما الأرقاء(العبيد) فقد برزوا من حيث هم (ناس)، وذلك على العكس مما كان سائداً في

---

(١١٦) انظر سورة النساء، الآية ٣٦ . وانظر خطبة الوداع لدى: مولانا محمد علي، حياة محمد ورسالته، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣ ، ١٩٧٦ ، ص ٢٤٣ .

(١١٧) الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، الجزء الثاني عشر، ص ٢٤٠ .

الدولة الرومانية القديمة . فهنا، في هذه الدولة، كان ينظر إلى العبد من حيث هو (شيء)، كما يخضع لشتى الاضطهادات من قبل سيده، ومن ضمن ذلك القتل الجسدي. إن الرقيق المكي، والجاهلي على العموم، تمتع فعلاً بحق أساسي، هو حق الحياة"[(١١٨)].

باختصار إتبع الاسلام نوعاً من سياسة تعايش سلمي مع النظام الرقي، إلا أن اهتمامه بالعبيد وترغيباته الكثيرة باعتاقهم وتهجمه على أسيادهم كان كافياً لتحبيب العبيد بالنبي والاسلام. وكانت الحروب الاسلامية، من جهة أخرى، فرصة للعبيد لينقضّوا علي مالكيهم وينالوا حريتهم. مع ذلك نرى بعد انتشار الاسلام أن طبقة الأرقاء ما زالت على قيد الحياة، وأحياناً في ازدياد. والذين حررهم المسلمون في الجزيرة العربية أو في البلدان المفتوحة لم يتحولوا إلى أحرار تماماً، بل اندرجوا غالباً في طبقة الموالي، وهم مواطنون من الدرجة الثانية. حتى أهمية العبيد الاقتصادية بقيت في بعض المناطق حتى القرن التاسع، ولم يقض عليها سوى ثورة الزنج (٨٦٨ ـ ٨٨٣م). ومماله دلالة أن قائدها علي بن محمد كان من العرب من أحفاد الامام علي. بعد هذه الثورة بقي العبيد مستخدمين في مجالات أخرى غير منتجة في الغالب : خدمة البيوت، خدمة جنسية، ترفيه بالغناء والرقص،... الخ.

أما أخطر الأعمال التي قام بها الأرقاء(من عبيد سود ومماليك بيض) فكانت الخدمات العسكرية. ويعود استخدام الرقيق في الجيوش الاسلامية "إلى القرن التاسع الميلادي، حين استقدم الخليفةالعباسي المعتصم جماعة من الأتراك وخصص لهم الأرزاق من بيت مال المسلمين. هؤلاء الأتراك لم يلبثوا أن استبدوا بأمور الدولة دون الخليفة... والخليفة الفاطمي العزيز سار سنة٩٩٦ على منهج العباسيين باعتماده على الرقيق التركي كجيش رئيسي في الدولة، فاستقدم جماعة من الأتراك والجراكسة الذين استطاعوا

(١١٨) تيزيني، ص ١٤٩ .

فيما بعد الاستيلاء على السلطة، ثم انقسموا عل أنفسهم الأمر الذي أدى إلى تجزئة الدولة إلى دويلات، وبالتالي إلى زوال الدولة الفاطمية لتحل محلها الدولة الأيوبية. والأيوبيون اعتمدوا على الرقيق في جيوشهم.. ثم استطاع هؤلاء الأرقاء أن يحلّوا مكان الأيوبيين وينشئوا دولتهم (١٢٥٠م-١٥١٧م) التي تميزت بطابع خاص لجهة التنظيم العسكري والاجتماعي والاقتصادي[١١٩] . هكذا أصبح العبيد هم الأسياد وأصبح السادة هم العبيد. وهذا من عجائب التايخ البشري.

كل هذا فرضته العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي سادت في المجتمعات العربية الإسلامية، ولا ذنب فيه للإسلام كدين. يبرر صبحي الصالح موقف الإسلام من الرق بقوله: "إن الإسلام لم يجد من الحكمة أن يفاجيء الناس بتحريم الرق تحريماً باتاً قاطعاً. بل قاومه مقاومة منظمة فعالة كانت بخطاها المتدرجة أفعل في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه. ولو أن الإسلام حاول إلغاء الرقيق دفعة واحدة لخالف نواميس الحياة المتدرجة في مراحل التطور، ولعرّض الأوضاع الاقتصادية في بيئته التي ظهر فيها وفي بيئات كثيرة من العالم لأزمات واضطرابات"[١٢٠] . إن لم يكن هذا الرأي بجرد تبرير لا قيمة عملية له، فإنه يفضي منطقياً إلى القول بأن الأحكام الاسلامية الاجتماعية الاقتصادية، لا اللاهوتية، بنت زمانها ومكانها، بالتالي قابلة للتغيير والتعديل في زمان ومكان آخرين.

على أية حال وُجد الرق في الدولة العربية الإسلامية، ولكن المجتمع والاقتصاد العربيين الإسلاميين لم يقوما على نظام الرق بصورة أساسية، بل كان عنصراً ثانوياً. كذلك لم يكن نظام هذه الدولة الاجتماعي الاقتصادي إقطاعياً. في ذلك اتفق مع وجهة نظر أحمد الشرباصي حين

---

(١١٩) انطوان ضومط: الدولة المملوكية، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠، ص١٦-١٧. مستنداً إلى العديد من المصادر.

(١٢٠) صبحي الصالح: النظم الإسلامية ـ نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥، ص٤٦٣-٤٦٤.

يقول: "زعم زاعمون، أو هم واهمون فقالوا: إن الإسلام فيه "الاقطاع"، واستغلوا تشابهاً لفظياً بين كلمة "الاقطاع"، ذات المفهوم البغيض الدالّ على استبداد الاقطاعيين بالعقار، واستذلالهم للفلاحين والعمال في استخصابه، وكلمة "الاقطاع" التي يراد بها نظام عمراني إصلاحي له قيمته ومكانته في الإسلام. وأما كلمة الاقطاع التي توجد في تاريخ الاسلام فهي تدل على معنى خاص، هو أن الإمام ـ أي ولي الأمر الشرعي ـ يعطي الفرد المحتاج الصالح أرضاً لا مالك لها، بقدر حاجته، ليصلحها ويعمرها، ويستغلها بالطرق المشروعة، بشرط أن يتم ذلك خلال ثلاث سنوات على الأكثر، وإلا نزعت منه وأعطيها غيره"[١٢١].

بغض النظر عما في هذا الرأي من خلط بين الاسلام ودولة المسلمين وعما فيه من حكم قيمة مسبق على المفهومين المختلفين للاقطاع، فإن صاحبه محق، من حيث أن النظام الاقطاعي الاوروبي ليس سوى شكل آخر من النظام العبودي، فهو ـ كما يُسمى أيضاً ـ "نظام قنانة"، أي عبودية الأرض. ومثل هذه العبودية لم تعرفها بلادنا إلا في حدود ضيقة في الزمان والمكان.

ليس جديداً أن نقول، إن الله تعالى أعدل وأرحم من أن يقبل باستعباد البشر لبعضهم، وهو أقوى وأحزم من أن يتدرج في أحكامه. لقد ترك للبشر أن يصيغوا نظامهم الاجتماعي الاقتصادي، أما في العقيدة فلا مساومة ولا تدرج. أبلغ شاهد على ذلك موقف النبي من عبادة ثقيف في الطائف: "وقد كان ـ فيما سألوا رسول الله (صلعم) ـ أن يدع الطاغية وهي اللات لا يهدمها ثلاث سنين، فأبى رسول الله ذلك عليهم. فما برحوا يسألونه سنة سنة فأبى عليهم، حتى سألوه شهراً واحداً بعد قدومهم، فأبى أن يدعها شيئاً مسمى، وإنما يريدون بذلك

---

(١٢١) احمد الشرباصي: الاسلام والاقتصاد، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٨٧.

فيما يُظهرون أن يسلموا بتركها من سفهائهم ونسائهم وذراريهم، ويكرهون أن يروعوا قومهم بهدمها حتى يُدخلهم الإسلام، فأبى رسول الله (صلعم) ذلك إلا أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة فيهدمانها. وقد كانوا سألوه مع ترك الطاغية أن يعفهم من الصلاة وأن يكسروا أوثانهم بأيديهم. فقال رسول الله: "أما كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه، وأما الصلاة فلا خير في دين لا صلاة فيه"(١٢٢) .

السؤال الآن: إذا لم يكن نظام الدولة العربية الإسلامية رقيّاً ولا إقطاعياً، فماذا يكون؟ الجواب على هذه المسألة ينطلق من البحث في وضع وسيلة الانتاج الأساسية في تلك العصور، وهي: الأرض. لقد درسنا سابقاً مسألة الأرض في الجاهلية. في أيام النبي اختلفت معاملة الأراضي المفتوحة، كما اختلفت معاملتها بين عهد النبي وعهود من خلفوه. بالاجمال يمكن أن نميز بين(١٢٣) :

١- أرض أسلم عليها أهلها، وهذه بقيت ملكاً لأصحابها كما كانت قبل الإسلام، وهي أرض عشر، أي يدفع عنها أصحابها عشر غلتها للدولة. وهكذا عوملت مكة أيضاً مع أنها افتتحت بعد القتال، مثلها مثل المدينة وأرض اليمن وبقية الجزيرة العربية.

٢- وأرض بقي أهلها على دينهم السابق بعد خضوعهم للحكم الإسلامي، بمعاهدة، وطبقت عليها شروط الصلح التي لم تكن واحدة. "فدك" اليهودية مثلاً بقي لأهلها نصف أراضيهم والنصف الآخر للنبي وحده. والغالب أن

---

(١٢٢) تاريخ الطبري، المجلد الثاني، ص٥٠.

(١٢٣) أبو الأعلى المودودي: مسألة ملكية الأراضي في الإسلام، مكتبة الشباب المسلم، دمشق ١٩٥٧، ص٢٣-٣٩. انظر أيضاً: كتاب الخراج لأبي يوسف (المتوفي ١٨٢هـ)، تحقيق قصي الخطيب، القاهرة، ط٥، ١٣٩٦هـ. ـ كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (المتوفي ٢٢٤هـ)، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الخراج الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٨، ط٣، ١٩٨١. ـ الاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب، تحقيق عبد الله الصديق، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.

أراضي الصلح بقيت ملكاً لأصحابها يدفعون عنها الخراج وعن أنفسهم الجزية. وقد فرضت الجزية بسبب عدم المشاركة في الحرب، في حين أن يهود المدينة كانوا ـ قبل تآمرهم على الرسول ـ مواطنين متساوين لا يدفعون الجزية.

٣ ـ وأرض فتحت عنوة، وهذه عوملت أيام الرسول كغنيمة، لله ورسوله الخمس، والباقي من الأرض قسّم على المقاتلين فأصبحوا مالكيها يدفعون عنها ضريبة العشر. أما أيام عمر بن الخطاب فقد جُعلت ملكاً للدولةالاسلامية[١٢٤] (فيئاً) يزرعها مالكوها السابقون ويدفعون عنها الخراج وعن أنفسهم الجزية، مثل سواد العراق وأرض مصر وغيرها. يروى أن علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل قد أشارا على الخليفة عمر بذلك. قال له علي: "دعهم يكونوا مادة للمسلمين"، يقصد الفلاحين الأصليين للأراضي المفتوحة. فئة أخرى، على رأسها بلال بن رباح والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف كان رأيها أن تُقسّم الأراضي بين المسلمين، بل وسرت شائعة بين أهل السواد أن المسلمين سوف يسترقونهم. فيقال، إن الخليفة عمر قسّم (نظرياً) السواد بين أهل الكوفة، فأصاب كل رجل منهم ثلاثة فلاحين، فقال له علي: فما يكون لمن بعدهم؟[١٢٥].

على كل ، كان في سياسة الخليفة عمر تجاه الأراضي المفتوحة مخالفة صريحة لما سنّه وفعله النبي. وعمر نفسه قال: " أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك الناس يباباً ليس لهم شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلعم خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها"[١٢٦]. وقد حلّ الفقهاء هذا الإشكال بتأويل القرآن، فقيل إن النبي اتبع آية من القرآن وعمل بها، وأن عمر اتبع آية أخرى وعمل بها، وكلاهما محق[١٢٧].

---

(١٢٤) هكذا كانت حكومات اليمن قبل الاسلام تفعل بالأراضي التي تفتحها. أنظر جواد علي ، ١٣٧ .

(١٢٥) كتاب الخراج ، ص ٣٨ ، ٣٩ . ابن رجب، ص ١٢ ـ ١٤ ، ٢٦ .

(١٢٦) ابن رجب، ص ١٤ .

(١٢٧) كتاب الأموال، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

ـ‌تسوية غريبة بين النبي وعمر، ما كانوا مضطرين لها، لو نظروا أن الأمر لا يتعلق بالعبادات بل المعاملات، كما أنه لا يتعلق بحدث معين(كما في عهد الرسول) بل بنمط ملكية وانتاج وتوزيع خيرات.

٤ ـ وأرض لم تكن في ملك أحد، وهي تضم أراضي الموات وأراضي الصوافي. أما أراضي الصوافي فهي التي مات عنها أهلها أو لم يكن لها أهل من قبل، فكانت خراباً. وهذه تكون ملكاً لمن يقطعها الخليفة فيحييها بالماء والنبات. وأراضي الصوافي هي ما أصفته الدولة الاسلامية من أراضي البلاد كاقطاعات الأسر الحاكمة ورجالات الدولة البائدة وكالأراضي المخصصة للمعابدالتابعة للأديان السابقة للاسلام أو الأراضي التي أخرج أهلها عنها: "اعتبرت هذه الأراضي صافية لبيت المال، يتصرف بها الخليفة حسب تقديره. وهي في عمومها عوملت مثل الأراضي الخراجية، إلا ما أقطع منها بالتمليك للعرب فتدفع العشر"(١٢٨).

ما تقد م نخلص إلى القول ، إن أكثر الأراضي في الدولة الاسلامية الناشئة كانت خراجية، يزرعها مالكوها السابقون، الذين أصبحوا فلاحيها الحاليين، ويدفعون للدولة ممثلة بالخليفة حصتها كمالك(الريع). وكانت ضريبة الأرض الخراجية، أي حصة الدولة المالكة، لا تقلّ تقديرياً عن الربع، وقد تصل إلى ٤٠ ـ ٥٠ بالمئة من الحاصل، بينما كانت ضريبة الأرض العشرية تبلغ عشرة أو خمسة بالمئة(١٣٠). هذا لا يعني أن الخراج كان يؤخذ عيناً بحسب الانتاج (طريقة المقاسمة)، بل كمبلغ معين على وحدة

---

(١٢٨) عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ط٢ ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٨ .

(١٢٩) المصدر السابق، ص ٢٧ . لم تقل ضريبة الخراج عن ٧٥ بالمئة من المحصول الكلي في العصر الأموي، وتراوحت في العصر العباسي ٤٠ ـ ٦٠ بالمئة، كما أورد العفيف الأخضر في ترجمته للبيان الشيوعي صدر عن دار ابن خلدون، بيروت١٩٧٥ ، ص ٢٦١ .

(١٣٠) للأراضي المسقية اصطناعياً. كتاب الأموال، ص ٩٤٤ .

المساحة(طريقة المماسحة). فيقال ان الخليفة عمر "مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف ألف جريب، وأنه وضع على جريب الزرع درهماً وقفيزاً، وعلى الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمسة دراهم.." وفي رواية أخرى: "على جريب العنب عشرة دراهم، وعلى جريب النخل ثمانية دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم، وعلى جريب الشعير درهمين..."(١٣١) الجريب يساوي عشر قصبات مربعة أو ٣٦٠٠ ذراع مربع أو ١٣٦٦ متراً مربعاً تقريباً، أي دونماً وثلث الدونم(١٣٢).

كانت طريقة المقاسمة على المحصول متبعة في القديم لدى الفرس والروم. وأول من نقل السواد من المقاسمة إلى الخراج هو الملك الفارسي قباز بن فيروز. قال ابن رجب: "ولم يزل أمر السواد على الخراج إلى دولة بني العباس، فجعله المنصور مقاسمة، حيث رخصت الأسعار فلم تف الغلات بخراجها وخرب السواد، فجعله مقاسمة. ثم اتبعه على ذلك ابنه المهدي وجعله مقاسمة بالثلث فيما سقي بالدوالي، وبالربع فيما سقي بالدواليب والنواضح"(١٣٣). على أنه ، رغم تفريق ابن رجب بين المقاسمة والخراج، من الضروري الانتباه إلى أن المقاسمة مثل المماسحة ما هي إلا شكل من أشكال استيفاء الخراج(١٣٤)، وإن كانت تبدو قريبة من النظام الاقطاعي الاوروبي أو تعبّر عن "اقطاع الدولة"، لأن الأصل هو ملكية الأرض ومآل ريعها، للدولة أم للأفراد؟.

وقد جرت تجاوزات كثيرة على الأحكام التي وضعها الخليفة عمر، وخاصة في خلافة عثمان بن عفان وبشكل أقوى أيام حكم الأمويين. ووصلت التجاوزات إلى الجزيرة العربية التي كانت ملكاً عاماً للمسلمين

---

(١٣١) كتاب الخراج، ص ٣٨ - ٣٩ .

(١٣٢) عبد القديم زلوم: الأموال في دولة الخلافة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٥٨ - ٦١ .

(١٣٣) ابن رجب، ص ١٤ .

(١٣٤) وهذا هو رأي زلوم أيضاً، ص ٥٤ .

وكان الخليفة كنائب عن المسلمين مسؤولاً عنها، فحدث أن نظر إليها الخليفة بصفته السياسية والدينية كملكية خاصة لشخصه وصار يقطعها لم يرتئيهم. في هذا المضمار كان أشراف القبائل(سادتها) "أسرع من غيرهم وأقدر على فهم أهمية الأرض وما تجلبه من ثروة، فسارعوا إلى امتلاك الأراضي والحصول عليها بشكل أو بآخر. وأما عامة أفراد القبائل فلم يكن لهم هذا الإدراك المبكر أو الامكانيات المادية بالنسبة لامتلاك الاراضي مما ولّد فجوة اقتصادية واضحة بينهم وبين الأشراف، فكانوا أدعى للتذمر وأسرع لمتابعة التحركات الثورية من غيرهم"(١٣٥) . وهذا ما أفقد الأشراف آخر ما بقي لهم من الهيبة والقوة المعنوية لدى أفراد قبائلهم. لذلك نرى سياسة زياد بن أبيه في أواسط القرن الأول الهجري في ضبط القبائل و إدارتها عن طريق أشرافها، تفشل فيما بعد، ويضطر الحجاج في الربع الأخير من القرن المذكور لأن يتبع سياسة أخرى(١٣٦). هذا ما يراه عبد العزيز الدوري ، وأظنه يقصد بامتلاك الأراضي حيازتها وليس ملكيتها. مع ذلك لم يكن الأمر يتعلق بإدراك أو فهم أهمية الأرض ولا بالمسارعة أو التباطؤ لحيازتها، بل يتعلق بسياسة الخلفاء الذين كانوا يحاولون كسب القبائل بشراء سادتها، ويتعلق كذلك بسادة القبائل الذين كانوا بصفتهم هذه ينالون الأعطيات ويستأثرون بها.

المسألة الهامة الثانية في فهم النظام الخراجي الاسلامي، بعد مسألة "كيفية تحديد الخراج"، تدور حول كيفية جباية الخراج. في المرحلة الأولى كان الخراج وغيره من ايرادات الدولة يُستوفى عن طريق الجباة من المكلفين مباشرة ويُرسل إلى بيت المال لإعادة توزيعه بحسب ما يرى الخليفة : على أمور الدولة وعلى أهل الدولة وجندها وعلى بعض الرعية من المستحقين أو غير المستحقين. "وكان الخلفاء هم الذين يتولون النظر في أمر الخراج، ويراقبون سير الجباية. فلما أفضى الأمر إلى الدولة العباسية وضعوا ديواناً

---

(١٣٥) عبد العزيز الدوري، ص ٣٩ .

(١٣٦) المصدر السابق، ص٣٨ .

مركزياً للخراج يشمل ما تحته من دواوين الأعمال ـ وضعه السفاح وعهد أمره إلى خالد بن برمك جد البرامكة، وكان ذلك أول خطوة لتدخل البرامكة في شؤون الدولة وتصرفهم في أموالها. وكان من جملة تصرفهم فيها أنهم كانوا يضمنون مبلغ الخراج لأولادهم وأهليهم، كما ضمن يحيى بن برمك في أيام المهدي خراج فارس وانكسر عليه المال"[(١٣٧)] . وتضمين الخراج نوعان: ١- تضمينه للعمال، أي الولاة الذين يتولون الأمصار... ٢- تضمين الخراج للملتزمين، وهم أناس من أهل الغنى والنفوذ كانوا يتقبلون الأراضي أي يضمنونها من متولي الخراج بمال معين يقع عليه بالمزايدة..."[(١٣٨)] . يقول المقريزي، كانت البلاد في الدولة الفاطمية "تضمن بقبالات معروفة لمن شاء من الأمراء والأجناد وأهل النواحي من العرب والقبط وغيرهم..." وفي موضع آخر يقول: "وأما منذ أيام صلاح الدين يوسف بن أيوب إلى يومنا هذا (القرن ١٥م ـ ب ع)، فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده"[(١٣٩)] . وفي الدولة العثمانية ساد نظام الالتزام من جديد.

المسألة الهامة الثالثة التي تطرح نفسها لدى دراسة النظام الخراجي الإسلامي هي: كيفية إدارة أراضي الخراج. أما المسألة الرابعة فهي: كيفية توزيع إيرادات الخراج. هاتان المسألتان وكذلك اللتان سبقتاهما، وهما كيفية تحديد مقدار الخراج وكيفية جباية الخراج، تختزل في العراق منذ أواسط القرن العاشر أيام البويهيين وفي مصر منذ الدولة الأيوبية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى مسألة واحدة وهي: طبيعة النظام الاقطاعي الذي ساد منذ ذلك الوقت في البلاد العربية الإسلامية.

قبل ذلك، في عهد الرسول ومن ثم عهد عثمان ومن بعده في الدولة

---

(١٣٧) جرجي زيدان، المجلد الأول، ص٢٢٢-٢٢٣.

(١٣٨) المصدر السابق، ص٢٢٦.

(١٣٩) ابراهيم علي طرخان: النظم الاقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، وزارة الثقافة ـ دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨، ص٣٣.

الأموية فالعباسية فالفاطمية، لم يكن الاقطاع في بلاد الإسلام نظاماً، بل حالات فردية. وكانت الدولة الإسلامية بإشراف الخليفة هي التي تدير الأراضي الخراجية، وكان الخراج مع موارد الدولة الأخرى يدخل بيت مال المسلمين ويوزع من قبل الخليفة بشكل أعطيات. "وكانت هذه الأعطيات في أيام النبي غير محددة، فتتبع ما يقع في أيديهم من الغنائم أو الفيء. فكان يفرد خمسه لله، ويتولى رسول الله إنفاقه في مصالح الجماعة الإسلامية حسبما يرى، ويفرق الأربعة أخماس الباقية في الصحابة على السواء، بلا تمييز في السابقة أو النسب. وجرى على ذلك أبو بكر. فلما تولى عمر ووضع الديوان، ميّز الناس في العطاء باعتبار النسب والسابقة، فرتبهم طبقات". وأعطى لكل من أزواج النبي وللعباس عم النبي ١٢ ألف درهم، ولكل من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا واقعة بدر الكبرى وللحسن والحسين ٥ آلاف درهم، ولكل من المهاجرين والأنصار الذين لم يشهدوا بدراً ٤ آلاف درهم، ولكل من أبناء المهاجرين والأنصار ألفي درهم، ولكل واحد من أهل مكة ٨٠٠ درهم، ولكل واحد من سائر المسلمين على اختلاف طبقاتهم ٣٠٠-٥٠٠ درهم، ولكل من نساء المهاجرين والأنصار ٢٠٠-٦٠٠ درهم[١٤٠] . فيصل بذلك التفاوت في الأعطيات إلى ٦٠ ضعفاً (من مئتي درهم إلى ١٢ ألف).

يجدر بالذكر أن موضوع الأعطيات كان مثار خلاف شديد في خلافة علي الذي أراد العودة إلى التسوية بين الناس في العطاء بعد كل الاختلال الاجتماعي الاقتصادي الذي جرى في عهد عثمان. "ودار بين علي وطلحة والزبير جدل حول هذه القضية، كشف عن دورها وتأثيرها في خروجهما عليه وحربهما له. قال لهما علي: ما الذي كرهتما من أمري، حتى رأيتما خلافي؟ قالا: خلافك عمر بن الخطاب في القسم، أنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا، وسويت بيننا وبين من لا يماثلنا.

---

(١٤٠) جرجي زيدان، ج١ + ٢، ص١٧١. انظر أيضاً: كتاب الخراج، ص٤٧ ـ ٤٨.

فقال علي: أما القسم والأسوة فإن ذلك أمر لم أحكم فيه بادىء بدء، فقد وجدت أنا وأنتما رسول الله يحكم بذلك، وكتاب الله ناطق به.. وقديماً سبق إلى الاسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم فلم يفضلهم رسول الله في القسم ولا آثرهم في السبق. والله سبحانه موف السابق والمجاهد يوم القيامة أعمالهم،وليس لكما، والله، عندي ولا لغيركما إلا هذا!. فقال الزبير - في ملأ من الناس - :هذا جزاؤنا من علي ! قمنا له في أمر عثمان حتى قتل ، فلما بلغ بنا ماأراد جعل فوقنا من كنا فوقه"[١٤١]. وفي أيام الأمويين والعباسيين والفاطميين أخذ التفاوت في توزيع أموال المسلمين أشكالاً لا تخطر على بال، وذلك للمستحقين ولغير المستحقين.

ذكر المقريزي "أنه كانت عادة الخلفاء من بني أمية وبني العباس والفاطميين من لدن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رض ، أن تجبى أموال الخراج ثم تفرق في الأمراء والعمال والاجناد، على قدر رتبهم، وبحسب مقاديرهم. وكان يقال لذلك فيصدرالاسلام (العطاء). وما زال الأمر على ذلك إلى أن كانت دولة العجم ، فغيرت هذا الرسم، وفرقت الأراضي إقطاعات على الجند.."[١٤٢]. وتشير المصادر التراثية والتاريخية أن الدولة الاسلامية عرفت نوعين من الإقطاع: إقطاع تمليك، واقطاع استغلال. وهكذا كان الأمر في الجاهلية[١٤٣]. يكون إقطاع التمليك في الأراضي الموات والصوافي، وهي أراض عشرية. أما إقطاع الاستغلال فيكون في الأراضي الخراجية ولا يكون وراثياً[١٤٤].لكن حدث أن أقطعت أراض

---

(١٤١) محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ،المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١٣ .

(١٤٢) طرخان، ص ٢١ .

(١٤٣) جواد علي، ص ١٤٦ .

(١٤٤) من كتاب: صبح الأعشى في كتابة الإنشا، للقلقشندي، تحقيق عبد القادر زكار، السفر الثاني ، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١ ، ص ٣٦٦ - ٢٧٣ .

معمورة لها أهل، وذلك منذ أيام الرسول[١٤٥]. كما حدث أن تحولت أراض خراجية إلى أراض عشرية، أي تحولت من إقطاعات استغلال إلى إقطاعات تمليك. وثمة تجاوز من نوع آخر، وهو ما يسمى بـ "الإلجاء". فقد كانت الملكيات الزراعية تدفع ضرائبها للجباة مباشرة. ويبدو أن بعض الملاكين الصغار كان يتحاشى عسف الجباة أو يحاول التخفيف من عبء الضريبة فيسجل الأرض باسم بعض المتنفذين في الدولة، فيقوم هؤلاء بالاستيلاء على الأرض فعلاً. وقد ظهر هذا الاتجاه في العصر الأموي وقوي في العصر العباسي[١٤٦].

أول من عرف أنه فرق الاقطاعات هو المعز البويهي (سنة ٩٤٦م)، حيث قطع الرواتب وأقطع "قواده وجنوده وخواصه من الأتراك الأراضي بما فيها أراضي الخليفة والأراضي الخاضعة لبيت المال. وكان هذا الأمر أول خروج على مفهوم الإقطاع في الإسلام"[١٤٧]. وتطور ذلك على يد الوزير السلجوقي نظام الملك، "إذ أصبحت الأراضي تقطع مقابل الخدمة العسكرية، ثم أصبح الإقطاع في أواخر العهد السلجوقي وراثياً، مما أدى إلى نشوء دويلات تتمتع "بالاستقلال الذاتي". ونهج الأيوبيون طرق السلاجقة، كما ورث المماليك النظام الإقطاعي الأيوبي، "إنما طوروه لصالح الطبقة العسكرية الحاكمة، فجاء نظاماً إقطاعياً حربياً يخدم تلك الطبقة ويحقق أهدافها الاقتصادية"[١٤٨]، ويلاحظ طرخان، "أن هذه الاقطاعات لم تكن تمليكاً وإنما كانت استغلالاً، بمعنى لم يملك المقطع حق الرقبة، بل حق الاستغلال أو الارتفاق. وحتى إذا ورث الجندي أباه، فإنه لا يرث إلا حق الاستغلال. وهذا هو وجه الخلاف

---

(١٤٥) كتاب الأموال، ص٤٩٥.

(١٤٦) عبد العزيز الدوري، ص٦٣.

(١٤٧) ضومط، ص٩٨. الدوري، ص٨٦.

(١٤٨) ضومط، ص٩٩.

الكبير بين الاقطاع في الشرق ونظيره في الغرب"(١٤٩).

***

الخلاصة، إن الدولة الاسلامية نشأت ضمن نظام اقتصادي يمكن تسميته "نمط الانتاج الآسيوي" بحسب ماركس، أو "النمط الخراجي" بحسب سمير أمين، أو تجاوزاً - "اقطاع الدولة" بحسب بعض الكتاب ومنهم نايف بلوز. كما نشأت الدولة الاسلامية ضمن نظام سياسي يمكن أن نطلق عليه "الاستبداد الشرقي" بحسب ماركس، على رأسه مستبد عادل أو غير عادل. هذاالنظام الاقتصادي والسياسي، وإن كان قد تطور عن عناصر اجتماعية اقتصادية، وحتى دينية، متواجدة قبل الاسلام، فانه كان منذ البداية جزءاً لا يتجزأ من نظام الاسلام غير اللاهوتي، اختلط بحكم النشأة مع اللاهوتي في أذهان المسلمين. هكذا حتى النهاية الفعلية للخلافة العباسية ثم للخلافة الفاطمية. وما جاء بعد ذلك كان تطوراً (أو انحطاطاً) لما سبقه.

بعد تسلط البويهيين في أواسط القرن العاشر في بغداد والأيوبيين في القرن الثاني عشر في مصر ساد ما أسماه بعض الكتاب "الاقطاع العسكري"، وهو إقطاع لوارد الأراض في أرض لها زراعها ومالكوها إلى الجند والقادة.(١٥٠) في ظل الدولة العثمانية ، التي استولت على

---

(١٤٩) طرخان ، ص ١٢ . انظر المقارنة بين النظامين لدى يوجين فارغا: حول نمط الانتاج الآسيوي ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٦٩ - ٧١ . نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٨ .

(١٥٠) عبد العزيز الدوري، ص ٨٩ .

البلدان العربية منذ ١٥١٦م، كان نظام التزام الاراضي الأميريه(أي ملكية الدولة) وحق التصرف بها على العموم هو السائد حتى أواسط القرن التاسع عشر. بعدئذ، ولأول مرة في تاريخ العرب والمسلمين، بدأت عملية تمليك شخصي (حق الرقبة أو الملكية) للأراضي في الدولة العثمانية، على غرار النظم الأوربية الغربية. وكان محمد علي باشا في مصر أول من استنّ ذلك.ـ وإذا لم يكن من ذكر الأقطاع بدّ، فطيلة تلك العصور كان هناك إقطاعي واحد أحد، هو الدولة ممثلة بالخليفة أو السلطان، تملك الأرض باسم عامة المسلمين وتغتصب ريعها لتوزيعه على مصالحها ورجالها ومحاربيها بهذا الشكل أو ذاك.

الفصل الخامس

على طريق العلمانية أو فصل الدين عن الدولة

يخلط بعض المواطنين بين العلمانية والعلمية. لذلك نقول، إن العلمانية مشتقة من "العالم" (أي الدنيا)، بينما العلمية من "العلم". على أن كل شخص عالم لابد أن يكون علمانياً. كذلك يخلط بعض المواطنين ـ بتأثير جماعة من رجال الدين المتزمتين أو المتطرفين ـ بين العلمانية والإلحاد، مع أن العلماني قد يكون مؤمناً أو ملحداً، وبالعكس قد يكون المؤمن علمانياً أو غير علماني. فالعلماني هو الإنسان الذي يتعامل مع الأمور بغض النظر عن القوى الفوق ـ أرضية، أي بفصل الأمور الدنيوية عن القوى الإلهية أو الغيبية. لذلك قلنا، إن كل عالم هو بالضرورة علماني. فلو أن العالم أدخل في بحثه عوامل أو عناصر غير أرضية، فماذا ننتفع منه كعالم من سكان الأرض؟! لابد للعالم، مهما كان مؤمناً، من أن يتعامل مع العوامل والعناصر الفاعلة الأرضية المدركة إنسانياً، دون مراعاة لأي عامل أو عنصر آخر غير أرضي وغير قابل للإدراك الإنساني. ابن خلدون، رغم إيمانه الشديد، أدرك هذه الضرورة، ففرّق بين الأشياء البرهانية والأشياء غير البرهانية، فأغفل غير البرهانية وحصر اهتمامه بالبرهانية[١]. لولا ذلك (كشرط لازم وغير كاف) لما كان ابن خلدون المبدع الأول لعدد من العلوم: علم التاريخ، علم الاجتماع، علم الاقتصاد.

---

١) ـ مقدمة ابن خلدون، ص٤٣ .

نلاحظ أن مفهوم العلمانية، مع أنه عام كما عرّفناه آنفاً، غير مستخدم إلا في السياسة، بالتحديد في العلاقة بين الدين والدولة. ومما يُستغرب، أن كثيراً من الناس يعتبرون من البديهي أن يكون العالم الطبيعي علمانياً، أي أن لايهتم في عمله العلمي بالأمور الدينية، فلا يُدخل بين العوامل المؤثرة أي عنصر غيبي، بينما هم يصرّون على رجل السياسة والمجتمع أن يُدخل في عمله الاجتماعي والسياسي (وهو في هذا يستند إلى العلوم الاجتماعية ومنها علم السياسة) عوامل دينية. كأنهم يفترضون أن العمل في مجال المجتمع والسياسة خارج عن العلم. بالتالي، كأنهم يظنون أن المعارف الاجتماعية تختلف جوهرياً عن العلوم الطبيعية، فالمعارف الاجتماعية ـ بظنهم ـ يمكن أن تتعامل مع عوامل وعناصر غيبية خلافاً لأخواتها العلوم الطبيعية. غير أن هذا غير صحيح. فالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية لاتختلف عن بعضها من حيث أسس العمل، بل فقط بمواد التعامل وماينتج عن الاختلاف بين هذه المواد. لقد أشبع العلماء في الغرب البحث في أوجه الاتفاق والافتراق بين النوعين من العلوم. وتوصلوا أخيراً إلى أن المشكلة في العلوم الاجتماعية، بالمقارنة مع العلوم الطبيعية، هي كثرة العناصر المؤثرة وصعوبة حصرها وصعوبة تثقيل تأثيراتها، حتى أن بعض العوامل قد تكون مخفية تماماً. بالإضافة إلى أن العالم الاجتماعي ليس قادراًعلى الدوام أن يكتشف (في نتائج أبحاثه) تلك الأخطاء التي تعود حصراً إلى إغفاله لبعض العوامل المؤثرة. أما العالم الطبيعي فسرعان مايكتشف عادة من نتائج أبحاثه الخطأ الذي سبّبه إغفال عامل أو عنصر معين، وبالتالي يدرك مباشرة ضرورة التفتيش عن تلك العوامل أو العناصر الغائبة، فيصحّح خطأه أو يفشل في أبحاثه.

آ ـ العلاقة بين الدين والدولة في الغرب

بحسب المصادر اليهودية كان موسى نبياً وقائداً شعبياً، ولم يكن ثمة دولة لبني اسرائيل في عهده ولافي عهد من خلفه من الأنبياء والقضاة، إلى أن جاء الملك طالوت (شاؤل)، فانفصلت بتسلطه السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. وبقيت الأمور هكذا في عهد خلفائه داود وسليمان ومن جاء بعدهما إلى أن زالت دولتهم. أما في المصادر الإسلامية فيعدّ داود وابنه سليمان نبيين وملكين في ذات الوقت، أي توحدت بين يديهما السلطتان: الدين والدولة. أما المسيحية فقد كانت ظروف نشأتها مختلفة عن اليهودية وعن الإسلام، إذ ظهر السيد المسيح في أيام حكم الرومان وتحت سلطتهم. نقرأ في انجيل متّى أن أعداءه من اليهود الفريسيين سألوه: "أيجوز أن نعطي جزية لقيصر أم لا؟. فعلم يسوع خبثهم، وقال: لماذا تجربونني، يامراؤون؟! أروني معاملة الجزية!. فقدموا له ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له: لقيصر. فقال لهم: اعطوا إذن، مالقيصر لقيصر، ومالله لله!."[٢] وبحسب هذا المبدأ اقتصرت دعوة السيد المسيح وتلامذته من بعده على المجال الروحي.

إذن فقد افترقت المسيحية منذ البداية حتى عام ٣٩١ ـ ٣٩٢م عن الدولة. يمكن القول، إنها كانت في صف الدين المعارض للدين الحاكم. وخلال هذه الفترة الطويلة من الغربة عن الدولة والحكم كوّنت المسيحية لنفسها هيئة دينية برجال دين محترفين (الكنيسة)، تعبيراً عن ازدواجية ارتباط الفرد المسيحي، من جهة بالمجتمع الديني القريب ومن جهة اخرى بالمجتمع المدني الغريب بحكم خضوعه للدولة الكافرة. لكن، عندما صارت المسيحية دين الدولة، بقي هناك فصل بين السلطة الدينية والسلطة

---

٢) ـ انجيل متى، الأصحاح الثاني والعشرون، ١٧ ـ ٢١ .

الدنيوية، واحتفظت مؤسسة الكنيسة باستقلالها وبعالميتها. وهذا يصحّ على الغرب (روما)، أكثر مما يصحّ على الشرق (بيزنطة). فبعد تقسيم الامبراطورية الرومانية في عام ٣٩٥م، افترق طريقا الكنيسة الشرقية والغربية. المسيحيون الغربيون أخذوا بتفريق اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) بين دولة الأرض ودولة الله، اللتين قد تقتربان ولكن لاتتطابقان[٣]، وبتعاليم غلاسيوس الأول (٤٩٤م) حول السلطتين الدينية والدنيوية، ورفضوا التسوية بين الكنيسة والنظام السياسي، في حين سيطرت في الشرق منذ تشريع جوستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥م) فكرة التعاون الوثيق بين الدولة والكنيسة، إلى أن تحكّمت السلطة السياسية بالكنيسة وحجّمتها إلى جماعة عبادة مناصرة للدولة. هذا الميراث القسطنطيني[٤] المتمثل في الوحدة بين الامبراطور والكنيسة، والذي ازداد قوة منذ فصل روما الشرقية عن الكنيسة الغربية (١٠٤٥م)، انتقل بعد سقوط بيزنطة (١٤٥٣م) إلى موسكو باعتبارها "روما الثالثة" وإلى القياصرة الذين تحكموا بالكنيسة الروسية[٥].

في مجتمع الرق الغربي وفي المجتمع الشرقي القديم كان الحاكم ـ بزعمهم ـ إلهاً أو نصف إله، فتوحدت في شخصه مملكتا الأرض والسماء. هكذا كان فرعون مصر وقيصر روما قبل المسيحية. في المجتمع الإقطاعي الأوروبي والمجتمع الشرقي الوسيط جُعل الحاكم وليّ الله. فأمسكت في النظام الفويدالي (الإقطاعي الأوروبي) بالسلطة السياسية طبقة من النبلاء على رأسها القيصر أو الملك، بينما احتكرت الكنيسة السلطة الدينية، وقام بين السلطتين تعاون وثيق لإخضاع العامة واستغلالهم. وفي المجتمع

---

٣) ـ غيرهارد موبوس: النظريات السياسية من العصر القديم حتى عصر النهضة، الجزء الأول، دار النشر الألمانية الغربية، كولونيا/ أبلادن ١٩٦٤ ، ص٧٤ .

٤) ـ نسبة إلى قسطنطين الأكبر، قيصر روما منذ ٣٠٦ إلى ٣٣٧م.

٥) ـ قاموس "الدولة والسياسة" بإشراف فرينكل وبراخر، دار فيشر، فرانكفورت أم ماين، ط٧ ، ١٩٦٤ ، ص١٥٠ .

البورجوازي (الرأسمالي) نُزعت عن الحاكم صفة الألوهية وصفة الخلافة أو الولاية الإلهية، وصار منفذاً لإرادة أرضية، ادعى البورجوازيون أنها إرادة الشعب، وحدث بأشكال متنوعة صراع بين الدولة والكنيسة، انتهى عموماً بالفصل بين السلطتين، متضمناً إلى هذا الحد أو ذاك: استقلال الكنيسة، اقتصار نشاطها على الناحية الروحية، حرية العقيدة للمواطنين.

نشأت العلاقات الإقطاعية في اوروبا منذ القرن الرابع الميلادي، وخاصة بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في أيدي الجرمان. وفي بداية القرن الحادي عشر كانت الاقطاعية تسود اوروبا بأسرها. وعلى امتداد زمن الاقطاع قامت تمردات وانتفاضات وثورات على اغتصاب الأراضي واستعباد الفلاحين في المرحلة الأولى، وعلى التسلط والاستغلال الإقطاعي في المرحلة الثانية. في هذا الصراع كانت الكنيسة إلى جانب الإقطاع، حيث اندمجت في نظامه، فكان رجالاتها من الطبقة العليا في المجتمعات الأوربية ضمن طبقة النبلاء أو إلى جانبها أو في ظلها، وهي التي سميت "طبقة الاكليروس"، يقفون معها في مواجهة الطبقات الدنيا من الفلاحين والعوام. الكنيسة نفسها كانت إقطاعياً كبيراً، في انكلترا مثلاً كانت تملك قرابة ثلث الأراضي[٦]. وكانت تمارس إلى هذا الحدّ أو ذاك السلطة الزمنية، على الأقل منذ عام ٧٥٦م، حيث نشأت بعد حرب دينية دولة الكنيسة في منطقة روما مع جيش خاص وأراض واسعة. وقد استمر ذلك مع بعض الانقطاع حتى عام ١٨٧٠م، عندما احتلها الطليان وجعلوها عاصمة لمملكتهم، ففقد بذلك البابا دولته وجيشه الخاص وسلطته الزمنية[٧].

كما كانت الكنيسة تضطلع بالسلطة الثقافية والتربوية. يفسر انغلز

---

٦) ـ الاقتصاد السياسي، تأليف نخبة من الأساتذة السوفييت، ترجمة بدر السباعي، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٢ ، الجزء الأول، ص١٨٥ .

٧) ـ كارلهاينتس دشنر: مع الله والفاشيين، دار غونتر، شتوتغارت ١٩٦٥ ، ص١٩ ـ ٢٠ .

ذلك بقوله: "بدأ العصر الوسيط تطوره من نقطة الصفر. فقد أزاح من أمامه الحضارة القديمة، من فلسفة وسياسة وقانون، كي يبدأ كل شيء من جديد. الشيء الوحيد الذي اتخذه من العالم القديم المنهار كان المسيحية، وعدداً من المدن نصف المحطمة والفاقدة لكامل حضارتها. كانت تبعة ذلك، كما في جميع مراحل التطور الأولية، أن احتكر الكهنة الثقافة العقلية وأعطوا بالتالي للثقافة نفسها طابعاً لاهوتياً. وعلى أيدي الكهنة أصبحت السياسة والقانون، مثل بقية العلوم، مجرد فروع للاهوت، وعوملت على نفس المبادئ النافذة فيه. تعاليم الكنيسة أصبحت في نفس الوقت مسلمات سياسية، والنصوص الإنجيلية كان لها في أية محكمة قوة القانون... بذلك كان من الواضح أن جميع الهجمات الموجهة عموماً إلى الإقطاعية لابدّأن تكون في المقام الأول هجمات ضد الكنيسة، وأن تكون كذلك جميع النظريات الاجتماعية والسياسية الثورية في نفس الوقت على الغالب هرطقات لاهوتية. لذلك كان لابد، للتمكن من المساس بالعلاقات الاجتماعية القائمة، من انتزاع الحالة القدسية عنها"[٨].

ولعبت الكنيسة دور بوق الدعاية للنظام الإقطاعي المهيمن: "كانت الكنيسة تنطلق من فكرة خلق عالم من قبل إله كلي القدرة، يقرر أيضاً النظام السائد في هذا العالم الأدنى: البعض أغنياء، والآخرون فقراء. البعض يسيطرون ويحكمون، والآخرون يُسيطر عليهم، وعليهم أن يطيعوا طاعة عمياء. وعلى هذا الأساس، فإن الذي يناهض هذا النظام لم يكن متمرداً فحسب، بل مرتكب للخطيئة أيضاً. فعلى كل شغيل إذاً أن يعاني ويتعب ويتألم دون أن ينبس بكلمة، وأن يطعم سيده ويكسوه خوفاً من العقاب، ولكي يريح ضميره..."[٩]. هكذا لم تقصّر الكنيسة في إعطاء

---

٨) - انغلز: حرب الفلاحين الألمانية (١٨٥٠). الأعمال الكاملة لماركس وانغلز، المجلد السابع، دار ديتس، برلين ١٩٧٣ ، ص٣٤٣ - ٣٤٤ .

٩) - موجز تاريخ العالم، تأليف جماعة من المؤرخين السوفيات، المجلد الأول، ترجمة محمد عتياني، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٩ ، ص١٣٧ .

الشرعية الدينية للنظام الإقطاعي.

وكانت الكنيسة على الدوام تساهم في حلّ أزمات النظام الإقطاعي. وقد تجلى ذلك خاصة في دعواتها ومشاركاتها الفعالة في الحملات الصليبية إلى البلاد العربية، التي بدأت في عام ١٠٩٦م في عهد اوربانس الثاني وبدعوة منه ولم تنته حتى عام ١٢٧٠م. من الناحية الاجتماعية الاقتصادية كانت هذه الحملات نوعاً من تصدير الأزمات إلى الخارج، وفي نفس الوقت ذات غايات استعمارية، إلى جانب سعي الكنيسة لتقوية سلطتها على أتباعها من خلال التعصب والعدوان الديني. من شواهد الغايات الاستعمارية، أن الحملة الصليبية الرابعة (١١٩٩-١٢٠٤م) تحولت إلى القسطنطينية (المسيحية الأرثوذكسية) ولم تتجاوزها عملياً، فاستولت عليها ونهبتها وأحرقتها وقتلت الآلاف من أهاليها[١٠].

"وقد اشتركت في هذه الحروب طبقات وفئات مختلفة من سكان اوروبا الإقطاعية يوحّد بينها الاستياء من وضعها. بيد أنها كانت من حيث الأساس من ممثلي الطبقة السائدة، - طبقة الفرسان التي كانت في أسفل السلم والتي كانت قد أصبحت قوية عددياً، كانت تضم أصغر أبناء العائلة سناً الذين لم يكن يمكن أن تعود إليهم إقطاعات آبائهم كميراث. و(تضم) فلاحين أغنياء وحتى أقناناً كان السادة يستخدمونهم كوكلاء أعمال في ملكياتهم. اولئك كانوا يشكلون الشطر الأكبر من قوات السادة الإقطاعيين... أما الفلاحون، من جهتهم، فكانوا مسحوقين تحت ضرائب الحرب وأعمال السخرة. وفي الأعوام ١٠٩٥ - ١٠٩٧م كانت المحاصيل سيئة إلى حد الكارثة... وبحثاً عن مصير أفضل، هجر كثير من الفلاحين مناطقهم. وحين بدأت الدعوة إلى الحروب الصليبية، تجندوا بكثافة للسير نحو الشرق... ومن جهة أخرى، اشتركت مدن كبرى -

---

١٠) - انظر ميخائيل زابوروف،: الصليبيون في الشرق، دار التقدم، موسكو١٩٨٦ ، ص٢٦٣ - ٢٧٨ .

ايطاليه على الأخص - أيضاً في الحروب الصليبية، أملاً في زيادة توسيع التجارة المربحة بالسلع الشرقية"[١١].

كان للحروب الصليبية تأثير إيجابي على التطور الحضاري في اوروبا الإقطاعية، دعمت التطور الحاصل منذ أوائل القرن الحادي عشر بصورة خاصة، من إحياء المدن وازدهارها بسبب التجارة واستقلال الحرفة عن الزراعة وتطورها. وسرعان ماحدث صراع بين أهل المدن والإقطاعيين، استطاعت المدن بنتيجته أن تحقق مكاسب لأعمالها ولمواطنيها. في تلك المرحلة من تطور المجتمع الإقطاعي بلغ التسلط الكنسي ذروته، ممثلاً بمحاكم التفتيش المدعومة بقوى القهر الإقطاعية والكنسية كالرهبانيات. أوجد "ديوان التفتيش" مجمع فيرونا في عام ١١٨٣م في عهد البابا لوقيوس الثالث. وفي عام ١٢٣١م عهد البابا غريغوريوس التاسع بهذه المهمة للرهبان الدومنيكان. ومنذ البابا أنوسيوس الرابع (١٢٤٣ - ١٢٥٤م) سُمح باستخدام التعذيب في التحقيقات. وقد قاوم ديوان التفتيش بأساليب وحشية، مثل التعذيب والسجن والحرق على كومات الحطب، الحركات الشعبية المعادية للإقطاع وكذلك التفكير العلمي التقدمي وحرية العقيدة والضمير. في اسبانيا ساهمت هذه المحاكم منذ ١٤٨٠م في اضطهاد وإبادة وتهجير العرب واليهود[١٢]. وقد دام نشاطها حتى القرن الثامن عشر، وذهب ضحيتها ملايين من الناس.

كذلك اتخذت الصراعات ضد الإقطاع والكنيسة شكلاً دينياً، وخاصة في حركة الإصلاح الديني. فقامت في عام ١٥٢٥ ثورة فلاحية دينية، معادية للإقطاع وداعية للمسيحية الأولى (الشيوعية) بقيادة الواعظ توماس مونتسر. كما قامت في القرن السادس عشر حركات دينية إصلاحيّة تعبّر عن الطموحات البورجوازية الديموقراطية والقومية، كاللوثرية

١١) - موجز تاريخ العالم، المجلد الأول، ص١٨٤ - ١٨٥ .
١٢) - موسوعة ماير الجديدة، المجلد السادس، لايبزيغ ١٩٧٣ ، ص٥٧٥ .

والكالفينية والانغليكانية. وقد حدثت حركات الإصلاح الديني في أكثر البلدان الأوروبية تقدماً وأسرعها في التطور الرأسمالي. فانفصلت هذه البلدان دينياً عن الكنيسة الكاثوليكية، ورفضت الاعتراف بالسلطة البابوية في روما، واتبعت المذهب الإنجيلي المسمى "بروتستانتياً"، ووضعت الكنيسة في ديارها تحت رقابة السلطة الدنيوية من ملوك وأمراء وبلديات، مكيفة على هذا النحو المذهب المسيحي مع حاجات البورجوازية(١٣).

مع سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين عام ١٤٥٣م واكتشاف اميركا عام ١٤٩٢م بدأ العصر الحديث، وبدأت مرحلة ثالثة في تاريخ الإقطاعية، نمت فيها العلاقات الرأسمالية في حضن النظام الإقطاعي ونالت بالإصلاح الديني قوة دفع جديدة. اتسمت هذه المرحلة: بنهب المستعمرات ونشوء النظام الاستعماري، والتحول إلى نظام الحكم الملكي المطلق، وحدوث التراكم الأولي للرساميل وقيام صناعة المانيفاكتورة وظهور نمط الإنتاج الرأسمالي، وولادة طبقة الأجراء والطبقة البورجوازية الصناعية...الخ. في هذه المرحلة الانتقالية من الإقطاع إلى الرأسمالية البورجوازية، مرحلة نشوء وتقوي طبقة البورجوازيين الصناعيين، أصبحت الكنيسة المتحدة مع السلطات الإقطاعية، بتعاليمها المعصومة التي لاتقبل النقد والتغيير لأنها - بزعمهم - إلهية وإذن أزلية صالحة لكل زمان ومكان، لاتتناسب مع الظروف والتطورات الجديدة، وبالأخص مصالح وطموحات البورجوازية الناشئة والصاعدة. تطلبت المرحلة الجديدة الحرية، حرية التفكير والعمل والانتقال والتملك، حرية الاستثمار والربح للبورجوازيين، حرية التفكير والإبداع للعلماء والمفكرين، الحرية الشخصية للفلاحين والحرفيين والنساء ليصيروا عمالاً مأجورين، والحرية الوطنية أو القومية لفتح السوق وتوسيعها مقابل التشرذم والتفتت الإقطاعي. إن التقدم الاقتصادي يتطلب التقدم التقني، والتقدم التقني يشترط التقدم العلمي، والتقدم العلمي يشترط حرية

---

١٣) - موجز تاريخ العالم، المجلد الأول، ص٢٣١ .

الفكر، وهذا يعني حرية الإلحاد أيضاً. وبالفعل ظهرت في الحركات الفكرية فكرة الإلحاد ضمن الفلسفة المادية: هوبز في القرن السابع عشر، ديدرو ولاميتري في القرن الثامن عشر.

بكلمة مختصرة كان المطلوب أن تنتهي الكنيسة كمؤسسة فوق اجتماعية تلعب دور السلطة التشريعية والسلطة الاديولوجية، أو تشارك بالسلطة التنفيذية. وللانسجام مع الحرية الدينية كان "فصل الدين عن الدولة" من المطاليب الهامة للبورجوازية الصاعدة ومن إنجازاتها الثورية، - هو مطلب وإنجاز البورجوازية الثورية. كذلك طالبت البورجوازية اديولوجياًوسياسياً بالوحدة القومية، ليصبح الانتماء القومي هو مقياس المواطنية بدلاً من الانتماء الديني أو الطائفي. طالبت بكل ذلك وحققته إلى هذا الحد أو ذاك الطبقة البورجوازية الصاعدة، بالتعاون مع الطبقات الدنيا الأخرى في المجتمع الإقطاعي.

البورجوازية الناشئة أو الصاعدة هي نقيضة الإقطاعية، وترى حياتها في موت الثانية. أما البورجوازية المسيطرة، عموماً منذ القرن التاسع عشر، فنقيضتها هي "البروليتاريا" (الطبقة العاملة المعدمة المأجورة)، وليس "الإقطاع" بعد الآن. لدى نشوء البروليتاريا كطبقة واعية لذاتها تصغر في عين البورجوازية التناقضات مع بقايا الإقطاع. كما أن هذا بدوره يقنع بالامتيازات المتبقية له، ويسير في ركاب البورجوازيين. وهكذا يتوصل الأمر بالبورجوازية الحاكمة، في مرحلة سيطرتها وتبريرها لشرعيتها وشرعية امتيازاتها، إلى أن "تؤمن بالدين" لتجابه به الأفكار البروليتارية، وخاصة بعد أن أخذت هذه الإفكار صيغها العلمية (الماركسية). وصل الأمر بها إلى أن تشجع انتشار الأفكار الدينية اليمينية وسيطرتها على عقول الناس. الغاية هي إعاقة نمو الوعي لدى البروليتاريا، بتحويل الأنظار من الأرض إلى السماء، بتحويل الاهتمام عن السياسة والاقتصاد والحقوق إلى اللاهوت والأخلاق، عن المشاكل المعيشية إلى المسائل الروحية، وبجعل الانتماء والولاء الديني بديلاً عن الانتماء والولاء الطبقي... طبعاً،

يكون "الدين" عندئذ قد خضع في تعاليمه لبعض الرتوشات، كي لايناقض أسس النظام الطبقي البورجوازي الاقتصادي والسياسي والحياتي(١٤). هكذا تنقلب البورجوازية على نفسها بعد استقرار السلطة بيدها، تعظ بايديولوجيا القبول بالأمر الواقع، وتلعن الثورة، حتى ثورتها العظمى، الثورة الفرنسية.

وأما البورجوازية الكومبرادورية في العالم المتخلف فهي صنيعة الاستعمار، ابن الرأسمالية الإمبريالية، حيث تلعب دور العميل والوسيط بين الداخل وبين الخارج الرأسمالي الغربي. هي، أولاً، لم تخرج من طبقة عامة الشعب، كما خرجت البورجوازية في المجتمع الإقطاعي الأوروبي. وهي، ثانياً، لم تكن بالتالي نقيضة الإقطاع، بل كثيراً ماجاءت من طبقة كبار المالكين العقاريين. وهي، ثالثاً، صلة الوصل بين سوقين، بين سوق البورجوازيات الأوروبية في البداية ثم الأميركية ومن بعدها أيضاً اليابانية وبين السوق الزراعية والاستخراجية المتأخرة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. فالبورجوازية الكومبرادورية هي بورجوازية هجينة، وطفيلية، لم تكن قط ثورية. مصلحتها تكمن في بقاء الإمبريالية وفي تبعية بلادها للعلاقات الدولية الامبريالية. لذلك فهي ضد أية حركة أو فكرة في سبيل التقدم الاجتماعي الاقتصادي، لأنها ستكون حركة أو فكرة استقلالية عن البلدان والسوق الإمبريالية أو تؤدي في النتيجة إلى ذلك، ولأنها ستكون في ذات الوقت ضد البورجوازية الكومبرادورية نفسها، إذ أن هذه البورجوازية تزيد في بؤس الناس باستغلالها المزدوج، في الداخل ومع الخارج. هذه البورجوازية ستكون مع سيدتها الامبريالية، مع اليمين الديني بتعاليمه المنسجمة أو النابعة من ظروف وحاجات المجتمع الاستبدادي أو

---

١٤) ـ مثال ذلك نسيان "تحريم الفائدة"، كأنه لم يكن، أو التلاعب لدى القيام بأعمال الفائدة أو تأويل هذا التحريم بشكل يجعله آخر الأمر حلالاً. انظر مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، دار الطليعة، بيروت١٩٦٨ ، ص٨٠ ومايتبعها.

المتخلف التابع، وضد اليسار الديني وأي يسار آخر لاتجاهه التحرري.

في العالم المتخلف يفترض بالبروليتاريا (وهم طبقة الشغيلة المعدمة) ـ تبعاً للنظرية اللينينية ـ أن تمسك بزمام الأمور من مرحلة ماقبل الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية، فتقوم بالثورة الديموقراطية البورجوازية (الوطنية التحررية) والثورة الاشتراكية معاً. بهذا تنوب البروليتاريا عن البورجوازية الثورية. وعلى هذا المبدأ قامت ثورات الصين وكوريا الشمالية وكوبا وفييتنام وغيرها وأقامت دولها الحالية، إنما مع تعديل جوهري وهو نيابة الحزب الثوري محل البروليتاريا. في مجموعة أخرى من البلدان المتخلفة قامت طليعة البورجوازية الصغيرة بإزاحة البورجوازية الكومبرادورية والعقارية لتقوم بحل معضلات حركة التحرر الوطني وهي: الاستقلال السياسي، الإصلاح الزراعي، التصنيع، الاستقلال الاقتصادي، علمانية الدولة، وتحرر المرأة... هي، إذن، عرضت نفسها كبديل للبورجوازية الثورية في اوروبا القرن الثامن عشر. وبما أن البورجوازية الصغيرة كنقيض للبورجوازية الكومبرادورية والعقارية لايمكن أن تمرّ لامبالية بالدين، طالما أن الدين ممثلاً برجاله قد اتحد (تقريباً منذ عام ٨٥٠م) بالنظام القائم وأن الطبقتين العدوتين (الكومبرادورية والعقارية) تستغلانه لمصالحها، توجب على طليعة البورجوازية الصغيرة أن تتخذ موقفاًمحدداً من المسألة الدينية. الثورة الوطنية الديموقراطية تفرض عليها ـ إن هي أخلصت لهذه الثورة ـ تحقيق مطلب فصل الدين عن الدولة. في البداية رفعت شعار "الدين لله والوطن للجميع"، لكن لم يكن لهذا الشعار أي مقابل عملي بعد استلامها السلطة. ويبدو أن البورجوازية الصغيرة أيضاً وصلت طليعتها، بعد استلامها السلطة واستقرارها بشكل "بورجوازية دولة"، إلى مرحلة انتهى فيها دورها التاريخي، إلى مرحلة تبرير لامتيازاتها المكتسبة، فأصبحت أولاً أكثر ميلاً إلى مهادنة الطبقات الرجعية والعودة إلى "الدين" كأداة اديولوجية فعالة، ثم أخيراً دخلت في صفوف الطبقة العليا وتحولت ضد أهدافها الأولية.

ب ـ السياسة والدين في الاديولوجيات الإسلامية

أما في المجتمعات الإسلامية، فقد رأينا ـ ولامفرّ من بعض التكرار ـ أن النبي محمد كان زعيماً شعبياً، مثلما كان كنبي زعيماً دينياً. كان يدعو إلى الإيمان بالله وتوحيده، ويعظ بمكارم الأخلاق، وكان في الوقت ذاته مشرّعاً في أمور الأسرة والإرث والمعاملات بين الناس، وقاضياً فيما بين أفراد جماعته، ومنفذاً للأحكام الصادرة، وقائداً لجيش المسلمين الشعبي الطوعي. وهذا أمر طبيعي، إذ ماذا نتوقع من حركة دينية اجتماعية انتصرت في حياة زعيمها؟ إن مقارنة سريعة بين آيات القرآن المكية والمدنية، بين سيرة الرسول قبل الهجرة وبعدها، تؤكد صحة قولنا بتحول الإسلام من حركة دينية إنسانية بحتة في مكة إلى حركة دينية اجتماعية في يثرب. ذلك لأن الإسلام اضطر أو تمكن في حياة رسوله أن يكوّن مجتمعه الخاص. وككل مجتمع لابدّ أن تكون للمجتمع الإسلامي الوليد اديولوجيا يبرّر بها وجوده ويقارع بها خصومه. لذلك، مثلما كونت الحركة الإسلامية مجتمعها، كذلك فإن هذا المجتمع المتكوّن اتخذ بطبيعة الحال من الإسلام اديولوجيا له. في هذا لايختلف المجتمع العربي أيام النبي محمد عن كافة المجتمعات البشرية في ماقبل الرأسمالية، حيث كانت اديولوجياتها دائماً دينية أو مصبوغة بالدين. ولم تكن هناك دولة منذ وُجدت الدول إلا وتعتنق ديناًما أو تتبنّى عبادة ما. كان الاختلاف فيما بينها فقط في شكل الارتباط بين الدين والدولة. ومن هذه الزاوية اختلفت المجتمعات الإسلامية عن المجتمعات المسيحية الغربية وغيرها.

بعد وفاة النبي نهج الخلفاء الراشدون إلى حدّ بعيد نهجه، فكان الخليفة إمام المسلمين وأميرهم في ذات الوقت، إنما ليس بعد الآن بقوة الوحي والإيمان، وإنما قبل كل شيء بقوة الدولة الوليدة المستندة إلى القرآن

كدستور. فاتحد منذ البداية نظام الخلافة بالدين، وبالعكس اتحد الدين بالنظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، بما فيه خراجية الاقتصاد واستبدادية الحكم، دون أن تكون هناك مؤسسة أو هيئة دينية مستقلة كالكنيسة المسيحية. غير أن العلاقة بين الدين والدولة لم تكن على الدوام بهذا الشكل ولابهذه البساطة. هناك خطأ عالمي شائع يجب تصحيحه، وهو أن الإسلام لم يعرف انفصالاً بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية(١٥). صحيح أنه لم تتكون في بدء الإسلام مؤسسة على شاكلة الكنيسة المسيحية، لكن كانت توجد دائماً فئة اجتماعية من رجال دين معترف بهم كمراجع دينية شعبياً و/أو رسمياً. حتى الرسول كان يبعث أناساً معينين من أصحابه يعلّمون من دخل في الإسلام حديثاً الدين الجديد. ولما قامت الدولة الإسلامية، وخاصة الأموية وبالأخص العباسية وماجاء بعدها من دول، كان هناك ـ على الأقل ـ فئة من رجال الدين الموظفين لديها في الإفتاء والقضاء وإمامة الجوامع، ناهيك عن رجال الدين غير الموظفين مثل علماء المعتزلة ورجال الدين الشيعة ومشايخ الطرق والمتصوّفين وغيرهم من النساك والبهاليل والدراويش...

يلاحظ أن القائلين بعدم الانفصال بين السلطتين الدينية والزمنية في الإسلام ينطلقون من الإسلام السني فحسب. غير أنه في الخلافة الفاطمية وفي غيرها من الدول التي اعتنقت المذاهب الشيعية ولدى الشيعة عموماًيوجد فصل واضح بين السلطتين. وقد حدث أن استلم رجال الدين الشيعة السلطة الزمنية في بعض البلدان في بعض الأزمان، لكن لم يحدث أن السلطة الزمنية ابتلعت السلطة الدينية لدى الشيعة. لذلك، عندما كانت تزول لسبب ما السلطة الزمنية، كانت تستمر السلطة الدينية على الأتباع. ومن المعلوم أن الشيعة الإثنا عشرية لديها هيئة دينية منظمة، وكذلك الأمر لدى الباطنية من اسماعيلية وعلوية ودرزية. وخلافاً لما يظن

١٥) ـ انظر مثلاً: برنار لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتى، دار قرطبة، قبرص ١٩٩٣ .

برنار لويس وغيره، ثمة تفريق جدي بين المشايخ والعوام لدى هذا الفرع الإسلامي الشيعي بشتى ألوانه.

عموماً في الخلافة الراشدية حتى تنازل الخليفة الخامس الحسن بن علي عن الخلافة مرغماً، كان المجتمع يُساس بمبادئ الإسلام، لنقل: إن الدين والدنيا كانا متكاملين متوافقين. أما فيما بعد فقد افترقا عن بعضهما. ويمكن القول، أن الدولة اتخذت في المرحلة الجديدة من الدين مطية لتحقيق مصالحها الدنيوية. وهذا - برأيي - تطور طبيعي: حيث "يتشارك" الدين والدولة، فإنه بعد مرحلة انتقالية (ثورية حماسية) مقيدة نسبياً تكون الغلبة للدولة على الدين، لأن الدولة تملك القوى المادية الواقعية، بينما لايحوز الدين إلا على قوة روحية وغيبية، مالم تكن له هيئة منظمة. بتعبير آخر: رجال الدين (غير المنظمين في مؤسسة) باعتبارهم بشرأيخضعون بالتالي لضرورات الواقع المادية التي تسيطر عليها الدولة (الخراجية)، بينما رجال الدولة يكفيهم من الدين موضوعياً جانبه الاديولوجي، وفي أفضل الأحوال - تحسباً لرأي العامة - جانبه الطقوسي أيضاً. أما عامة الناس فهم بطبيعتهم البشرية أميل إلى حياة السلم والاستقرار وتأمين لقمة العيش وتكوين أسرة ورعاية الأولاد، في حين أن الجهاد في سبيل المبادئ يكون في الأحوال العادية إما رفاهية لايقدرون عليها، أو ضرورة معيشية يضطرون إليها عندما يُحاصرون في زاوية ضيقة من الحياة. الثورة ليست متعة ولاهواية، هي الخيار الأخير.

لم تكن الخلافة في الدولة الإسلامية، خاصة بعد الفترة الراشدية، تختلف في جوهرها عن ادعاء حكام اوروبا وكهنتهم في القرون الوسطى، بأن الله هو الذي نصّبهم ملوكاً على الناس[١٦]. اعتبر الخلفاء - الملوك أنفسهم خلفاء الله. يقول جرجي زيدان، إن أول من تجرأ على

---

١٦) - انظر أيضاً الشيخ عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، في مجلة: الطليعة (القاهرة)، عدد نوفمبر ١٩٧١ .

الإعلان عن ذلك هو الحجاج بن يوسف الثقفي، عامل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان: فإنه سمى الخليفة "خليفة الله"، وعظّم أمر الخلافة حتى فضّلها على النبوة. فكان يقول: ماقامت السموات والأرض إلا بالخلافة، وإن الخليفة عند الله أفضل من الملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين، لأن الله خلق آدم بيده وأسجد له الملائكة وأسكنه جنته ثم أهبطه إلى الأرض وجعله خليفة، وجعل الملائكة رسلاً. وإذا حاجّه أحد في ذلك قال: "أخليفة أحدكم في أهله أكرم عنده أم رسوله في حاجته؟". وكان عبد الملك، إذا سمع ذلك، أعجب به. واقتدى بالحجاج من جاء بعده من العمال الأشداء... واقتدى بالعمال سائر المملقين من وجوه الدولة...(١٧).

هذه هي اديولوجيا السلطان، التي عبّر عنها أيضاً الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، عندما خطب يوم عرفة فقال: "ياأيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه"(١٨). بذلك يفعل مايريد ومايهوى، ناسباً أفعاله إلى الإرادة الإلهية. كذلك عبّر عن هذه الاديولوجيا القاضي أبو يوسف (ت٧٨٩م)، عندما كتب لهارون الرشيد: "وإن الله بمنّه ورحمته جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ماأظلم عليهم من الأمور فيما بينهم وبين ماشتبه من الحقوق عليهم"(١٩). وكتب الخليفة الفاطمي المعزّ لدين الله إلى الحسن الأعصم كتاباًعنوانه "من عبد الله ووليّه، وخيرته وصفيّه، معد أبي تميم المعز لدين الله أمير المؤمنين، وسلالة خير النبيين، ونجل علي أفضل

---

١٧) ـ جرجي زيدان، المجلد الثاني، ص٣٦٣ ـ ٣٦٤ .

١٨) ـ أحمد صبحي منصور: حد الردة، ص١٤٨ . انظر أيضاً: لامبتون: الفكر السياسي عند المسلمين، في: تراث الإسلام، الجزء الثالث، كتب عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨ ، ص٦٠ .

١٩) ـ كتاب الخراج، ص٥ .

الوصيين إلى الحسن بن أحمد"[٢٠].

وعندما قضي عملياً على مؤسسة الخلافة، كان الحاكم يتستر بالخليفة العباسي الوهمي، أو ينتزع منه مباركته وبالتالي شرعيته، أو يتذرع بانتسابه إلى سلالة الرسول ويعلن نفسه أميراًللمؤمنين، أو يتبع أية طريقة أخرى لتسخير الدين من أجل اغتصاب السلطة أو تثبيتها. وعند زوال الدولة المملوكية على يد العثمانيين (١٥١٦ - ١٥١٧م) زالت حتى الخلافة الوهمية. لكن سلاطين بني عثمان انتبهوا بعدئذ إلى الأهمية الدعائية للخلافة الإسلامية، فأحيوها مدعينها لأنفسهم، فكانوا أول سلالة غير عربية قرشية تدعيها لنفسها. وهكذا حتى كان يوم ٣آذار ١٩٢٤ ، عندما ألغيت حتى الخلافة المزعومة من قبل الدولة التركية، وريثة الإمبراطورية العثمانية، وأعلنت العلمانية في عام ١٩٢٨م، فكانت الجمهورية التركية هي البلد الإسلامي الأول الذي يحقق الفصل التام بين الدولة والدين[٢١]، إنما للأسف مع تنكر لتاريخه وتراثه.

على صعيد الاديولوجيات الاجتماعية نستطيع، بخصوص فهم العلاقة بين الدين والسلطة، أن نميّز بين عدة نظرات أو اتجاهات تتطابق مع المذاهب الإسلامية الرئيسية: السنة، الشيعة، المعتزلة، الخوارج. النقطة المركزية لدى السنيين هي وحدة الأمة الإسلامية، لذلك جاءت نظريتهم بشتى صيغها ملاحقة للواقع السياسي، مبرّرة له، بما يساعد على بقاء الوحدة، ولو بأوهى شكل وأسوأ نظام حكم، تحت المظلة الإسلامية السنية. تقوم هذه النظرية على الإيمان بعصمة الأمة في الإجماع، والإجماع هو عملياًالواقع المتحقق سياسياً. وبالتالي كانت النظرية تتغير

---

٢٠) - اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، لتقي الدين المقريزي، في: أخبار القرامطة، جمع وتحقيق سهيل زكار، دار حسان، ط٢ ، دمشق ١٩٨٢ ، ص٣٦٧ .

٢١) - فون غروينباوم وآخرون: الإسلام، ج٢ ، الدول الإسلامية بعد سقوط القسطنطينية، دار فيشر، ط٣ ، ١٩٧٦ ، ص١٤٨ ، ١٥٢.

بتغيّر الواقع، فهي نظرية تبريرية أكثر منها تفسيرية للواقع، بل وحتى أكثر منها مبادئية استرشادية في المواقف والممارسات السياسية(٢٢).

يعد أبو الحسن الماوردي (ت١٠٥٨م) من أبرز ممثلي هذه النظرة السياسية الدينية، ويوصف "بحق بأنه فيلسوف الأمر الواقع". يقول في تمهيد كتابه "الأحكام السلطانية": "إن الله جلّت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملّة، وفوّض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلاً ، عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت منها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة. فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر مااختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام، متشاكل الأحكام"(٢٣). ومن ممثليها البارزين أيضاً الغزالي (ت١١١١م)، الذي رأى "أن الخلافة منعقدة للمكتفل بها من بني العباس (رض)، وإن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخلافة. وقد ذكرنا في كتاب المستظهري... مايشير إلى المصلحة فيه، والقول الوجيز إنا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح أصلاً... بل الولاية الآن لاتتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة". ومن التجليات المتأخرة للنظرة السياسية السنية قول ابن جامع (ت١٣٣٣م): "فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت

٢٢) - راجع بهذا الخصوص: هاملتون جيب: النظم والفلسفة والدين في الإسلام، المركز العربي للكتاب، دمشق (بلا تاريخ). مونتغمري واط: الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨١ . لامبتون، المصدر المذكور آنفاً.

٢٣) - انظر ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط٢ ، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠ ، ص٩٥ .

بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم؛ ولايقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم"[٢٤].

النقطة المركزية لدى الشيعة هي اتباع آل البيت. فهم يريدون لسيرة النبي أن تستمر في أولاده وأحفاده، أي أن يظل النبي موجوداً في شخوص ذريته من ابنته فاطمة الزهراء وزوجها الإمام علي. تقوم هذه النظرية السياسية الدينية على الإيمان بعصمة الإمام المستمدة من عصمة سلفه الذي أوصى له، حتى تصل السلسلة عبر الإمام علي إلى النبي محمد نفسه. بذلك تتحقق برأيهم الشروط الأخرى المستقاة من سيرة الرسول، كالتقى والعدل والعلم وماإلى ذلك من الخصال التي يجب أن يتمتع بها خليفة الرسول. هي إذن نظرية في المستبد العادل، غير أنها لاتُتعب الذهن في البحث عنه، لأنه معيّن سلفاً من قبل سلفه. تعدّ هذه النظرية دينية (غيبية) أكثر منها سياسية (واقعية)، لأنها تقوم على منطق إيماني صوري يجري بموجبه توارث العصمة. وإذا كانت الشيعة الإثناعشرية تستطيع أن تقدم بأئمتها الإثني عشر برهاناً عملياً على صحتها، فلابد من الإشارة إلى أن اثنين فقط من هؤلاء الأئمة جرّبا السلطة؛ أوخضعا لتجربتها، في حين أن الشيعة الإسماعيلية التي تبنّت نفس النظرية لاتستطيع أن تنكر أنها قدمت عبر الخلافة الفاطمية أمثلة على مستبدين عادلين وكذلك على مستبدين جائرين لايختلفون جوهرياً عن أغلب خلفاء بني أمية وبني العباس، وخاصة بعد الحاكم بأمر الله.

النقطة المركزية في النظرية السياسية للخوارج كانت المحافظة على التعاليم الإسلامية الأصلية نقية دون أية إضافات، فهم أصوليون متشدّدون (ارثوذكس، بالمصطلح الغربي). وخلاصة هذا التيار، كما يقول فلهوزن:

---

٢٤) - هـ. جيب، ص٥ - ٦ .

"العودة إلى (الكلمة) الأصيلة للدين معبراً عنها في الكتاب المقدس الذي أتى به، دون تأويل ولاترخّص، بل بتشدّد في الفهم لايقبل المساومة والالتواء، ولهذا يدعو إلى الطاعة العمياء لما ورد في هذا الكتاب أو ماأتى به صاحب هذا الدين من قواعد وأحكام وطرائق سلوك". ويقررون، بخصوص السلطة، "أن الإمامة إنما تحق لمن تختاره الجماعة، أياً كان، ولو كان عبداً أسود. وفي هذا نزعة ديموقراطية أصيلة، ديموقراطية دينية، إن صح هذا التعبير، ثاروا بها على النزعة الأرستقراطية التي أراد أهل قريش فرضها في اختيار الخليفة"(٢٥). غير أن هذه الديموقراطية ضاعت عملياً بتأثير تطرفهم الذي وصل إلى درجة تكفير أي مسلم يختلف معهم في الرأي الديني، مهما كان الاختلاف صغيراً، وتكفير أي مسلم يحيد في أفعاله عن جادة الإسلام أقل حيدان. أما أكثر ماأبعد عامة المسلمين عنهم، فهو العنف الدموي الذي كان وسيلتهم الرئيسية في مواجهة خصومهم ومخالفيهم، وليس فقط ضد الحكام الجائرين. وكم هو لامعقول أن يقودهم تدينهم الشديد إلى اغتيال الإمام علي وهو الساعد الأيمن للرسول، والذي كان قد قال فيهم، إنهم طلبوا الحق فأخطؤوه(٢٦).

أما المعتزلة فكانت النقطة المركزية في نظرتهم السياسية هي مصلحة المجتمع الإسلامي. فكانوا مع العقل، إذا تعارض مع النقل (أي الموروث)، لأنهم رؤوا أن مصلحة المجتمع تتأمن على أفضل وجه بالمقياس العقلي للتعاليم الدينية. المعتزلة هم "انتلغنسيا" الإسلام، فئة من المثقفين العقلانيين ذوي أصول تجارية وحرفية. نخبة فكرية من المجتمع لم تستطع أن تمد جذوراً لها في عامة المسلمين. ولذلك انتهت كجماعة مذهبية، عندما

---

٢٥) ـ يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط٣، ١٩٧٨، ص١٤ ـ ١٥.

٢٦) ـ قال: "لاتقتلوا الخوارج بعدي. فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه" (يعني معاوية وأصحابه). نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت (بلا تاريخ)، ص١٠٨.

فتك بها الخليفة المتوكل منذ عام ٨٤٩م. غير أن أفكارهم لم تمت، بل استمرت ـ على الأقل ـ في إطار المذهب الشيعي، وخاصة الزيدي، مع بقاء الخلاف في مسألة الإمامة. المفارقة في السلوك السياسي الديني للمعتزلة هي أن اعتمادهم على العقل، وهذا يعني فيما يعنيه الحجة والإقناع، لم يمنعهم من فرض آرائهم بالقوة واستعمال العنف ضد مخالفيهم، عندما تمكنوا من التأثير على سلطة الدولة (في عهود الخلفاء: المأمون والمعتصم والواثق). ورغم رجاحة عقلهم لم يفهموا لماذا أصرّ بعض فقهاء السنة ـ رغم إفحامهم في المناظرات ـ على إنكار خلق القرآن. ربما أمكن الاستنتاج أن المعتزلة كانوا ذوي عقلية وصائية كالتي شهدناها في العصر الحديث لدى مثقفي بعض الأحزاب والحركات الماركسية والقومية الماركسية.

بالطبع لم يكن المعتزلةعلمانيين، بالمعنى الحديث للمصطلح. لكن يبدو أنهم كانوا سيصلون في طريقهم إلى العلمانية، لو تابعوا المسيرة. يقول محمد عمارة: "والمعتزلة... ينكرون أن يكون اختيار الإمام هو لمصالح الدين، و... يقررون أن تنصيبه إنما هو لمصالح الدنيا. لأنه منفذ للأحكام ومقيم للحدود، وناظر في مصالح الأمة الدنيوية، وليس مصدراً للدين، بلاغاً أو حفظاً، كما أنه ليس الحجة التي نصّبها الله كي تزيح العلل عن المكلفين في التكليف..." ويتابع قائلاً: "أما المعتزلة فإنهم يقررون بجلاء مدنية السلطة، لمدنية المهام التي فوضت الأمة القيام بها للإمام، فهو منفذ للأحكام، وقائم بأمر الحدود. وإقامة الحدود صلاح في الدنيا، لافي الدين..."[٢٧]. يتبين لنا من هذا القول، أن المعتزلة أنكروا على الإمام الحق الإلهي في الحكم، لكنهم لم يفصلوا الدولة عن الدين، فهو حاكم زمني إنما ليطبق التعاليم الدينية.

الخطوة التالية على طريق العلمانية قام بها ابن خلدون (ت٨٠٨هـ =١٤٠٦م)، هذا العالم الذي أحدث ثورة في العلوم الإنسانية شملت

---

٢٧) ـ محمد عمارة: الخلافة...، ص٢٦٣ .

التاريخ والمجتمع والاقتصاد والسياسة. يرى ابن خلدون أن الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وأنه لابدّ من وازع يدفع أبناء المجتمع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وما هذا الوازع سوى واحد منهم، "يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لايصل أحد إلى غير بعدوان، وهذا هو معنى الملك". ويرفض ابن خلدون تفسير السلطة دينياً، فيخالف رأي الفلاسفة بأن الحكم الوازع يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر متميز عنهم بالهداية الإلهية. يقول: "وهذه القضية للحكماء غير برهانية، كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته...". أما دور الدين فهو - في نظره - أولاً تقوية العصبية، ثانياً توسيع الدولة. من ذلك قوله، إن العرب لايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية لأنهم بسبب خلق التوحش فيهم أصعب الأمم انقياداًبعضهم لبعض، فإذا كان الدين ذهب خلق الكبر والمنافسة والتحاسد منهم وسهل انقيادهم واجتماعهم وائتلافهم. ثم من خلال تقوية العصبية وانصراف القلوب بالدين إلى الحق ورفض الدنيا والباطل تتحد الوجهة ويذهب التنافس ويقل الخلاف ويحسن التعاون والتعاضد، فتقوى الدولة وتتسع. إذن فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، غير أن الدعوة الدينية لاتتم من غير عصبية[٢٨]. وهذا هو دور الاديولوجيا، كما هو معروف في وقتنا الحاضر منذ ماركس وانغلز.

٢٨) - مقدمة ابن خلدون، ص٤٣ - ٤٤ ، ١٥٧ - ١٥٩ .

جـ - ضرورة فصل الدين عن الدولة

يقول مهدي بازركان: "إما أن تتحكم السياسة بسلوك ومعتقدات الشعب والأهداف الوطنية وتنهي وجود الدين ونفوذه أو يتغلب الدين على السياسة ويمسك بمقدراتها ويوجهها. وهنا نلاحظ الفرق: إذ عندما يتغلب الدين على السياسة ويتحكم بها فإنه سوف لن يلغي السياسة أو ينهيها بل سيقوم بتهذيبها وإصلاحها وإدارتها مع الحفاظ على حيوية نشاطها". وقد سبق ذلك قوله: "فإذا لم يتحكم الدين بالسياسة ولم يضعها تحت تصرفه، فإن السياسة تنهي نفوذ الدين وتدفع به نحو الاضمحلال.. إما هذا وإما ذاك ولايوجد طريق آخر. فالمعركة هنا ليست معركة التقدم والتراجع، ولاتسمح بالتسامح والتراخي، بل إنها معركة الحياة والموت، الوجود والعدم"[٢٩].

هكذا يضعنا بازركان أمام خيار سهل: إما أن يسيطر الدين على السياسة ويُصلحها، أو تسيطر السياسة على الدين وتقضي عليه. لكن هذا خيار غير حقيقي. فالسياسة لاتستطيع أصلاًأن تقضي على الدين، يكفي سبباً أنها ليست مصدر وجوده[٣٠]. قد تقضي السياسة على السلطة الزمنية أو على النفوذ السياسي لرجال الدين، أما القضاء على الدين فهذا مالم يقدر عليه حتى الآن سوى دين آخر. غير أن بازركان لايذكر رجال الدين، مساوياً بذلك ضمنياً دون حق بين الدين ورجاله. من المسلّم به أن رجال الدين لايمثلون كامل المجتمع، ولو كان المجتمع بكامله يعتنق نفس دينهم وحتى نفس مذهبهم. بالتالي يصبحون عند استلام السلطة الزمنية

---

٢٩) - مهدي بازركان:الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة فاضل رسول، دار الكلمة، بيروت ١٩٧٩ ، على التوالي ص٣٩ ، ٢٢/٢٣ .

٣٠) - انظر الفصل الأول من هذا الكتاب .

فئة متسلطة على كامل المجتمع -وهذه هي الثيوقراطية مع مافيها من استبداد وتعصب وجمود فكري ومعاداة للتقدم بحكم نصوصية هذه الفئة عموماً وإرادويتها ولازمنيتها. ثمة خيار ثالث يتجاهله بازركان، وهو أن تعبّر السياسة عن عامة المجتمع، بصفتهم مواطنين؛ وهم كمواطنين لهم عقائدهم ومبادئهم الخ، كما أن بعضهم رجال دين. فالعلمانية لاتنفي ولاتمنع تأثير الدين، ولكن بصورة غير قسرية عن طريق أتباعه كمواطنين.

نحن نعلم أن الله تعالى لم ينصّب في يوم من الأيام حكاماً على البشر، فهو ليس سياسياً. لقد أرسل أنبياء لهداية البشر، لالحكمهم. إذا كان النبي محمد قد أصبح قائداً سياسياً، فذلك نتيجة تطور عفوي وبإرادة الناس الذين قادهم. ومن الطبيعي أن يكون للنبي كقائد سياسي من يخلفه، بعد نشوء مجتمع المسلمين، لكنه كنبي لاخليفة له. لذلك فإن الحاكم الذي يتولى الأمر ليس له سلطة النبي، ولاأحد مخوّل بأن يمنحه السلطة الدينية. لقد قلنا من قبل، إنه بهذا الشكل أو ذاك وإلى هذا الحدّ أو ذاك كان ثمة سلطة دينية في المجتمع والدولة الإسلاميين، أي على صعيد الواقع، أما في أصل الإسلام، كما هو في النصوص الدينية، فلا وجود للكهنوت. "ولنتذكر أن الله تعالى دعا أهل الكتاب لنبذ الكهنوت، وحين قال: (قل: ياأهل الكتاب، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألانعبد إلا الله ولانشرك به شيئاً ولايتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإن تولوا، فقولوا: اشهدوا بأنا مسلمون)". "ومن طبيعة الكهنوت أن يدعي التحدث باسم الله، ولذلك فإنه حيث يوجد الكهنوت يوجد اتهام الآخرين بالكفر وتوجد صكوك الغفران"(٣١). هذا هو الإرهاب الديني الذي يسهل استخدامه ضد الخصوم السياسيين والطبقيين، وضد المخالفين في الرأي. وبما أنه من طبيعة التطور الاجتماعي الاقتصادي أن يفرض تقسيم العمل، وبالتالي أن يكون لكل دين بعد فترة معينة من نشوئه "رجال دين"

---

٣١) - أحمد صبحي منصور: حدّ الردة، ص١٣١ .

مختصون، فليس من الواقعية بشيء أن يطالب المرء بالعودة إلى عهد الدعوة الإسلامية وإلغاء مهنة رجال الدين، بل الواقعي هو حصر عملهم في الخدمة الدينية البحتة لأبناء دينهم وإبعادهم عن العمل السياسي والتدخل في شؤون الدولة.

لايحق لأحد أن يدعي إيماناً أفضل من الغير. حكم ذلك عند ربّه. وبما أن أمرهم "شورى" بينهم، فعلى الحاكم أن يكون خاضعاً للمحكومين الذين اختاروه. بالتالي هم الذين يصيغون حياتهم كما يشاؤون، لأنهم هم المعنيون بالأمر وهم المسؤولون أمام الله وأمام أنفسهم. هذا هو الأساس الذي ننطلق منه: ليس لأحد أن يفرض إيمانه على الآخرين، مهما ظنه صحيحاً. وليس لأحد أن يمنع الآخرين من ممارسة إيمانهم،مهما ظنه خاطئاً. هذه هي حرية العقيدة التي نادت بها الثورة الإنسانية الأوروبية، والتي - كما بيّنا - تتفق مع تعاليم الإسلام في القرآن الكريم وسيرة الرسول. هي حق من حقوق الإنسان. إلا أن هذا الحق لاينفي حرية أي مواطن في أن يعرض آراءه وينقد الآخرين في جميع أمور الحياة، ومنها العقيدة، ضمن الحدود المتعارف عليها ديموقراطياً للتعبير عن الرأي. هذه هي حرية التعبير التي تتضمنها، هي الأخرى، حقوق الإنسان، والتي لابد منها من أجل تقدم المجتمع والتعارف فيما بين أبنائه وفتاته. ويبقى القرار الحرّ لعامة الشعب في أمور حياتهم هو الأسلم، سواء كان مع هذا الرأي والاتجاه أم مع ذاك. فليس هناك مقياس نهائي ملزم للصحيح والخطأ،ولاأنسب من اختيار الناس المعنيين، ولو بدا لنا هذا الاختيار خاطئاً كل الخطأ. فالنظام الوصائي هو أيضاً نظام استبدادي.

مطلب فصل الدين عن الدولة بورجوازي الأصل. ولابد من تلبيته في ظرفنا الحالي، قبل التفكير أو مع التفكير في بناء المجتمع الاشتراكي. كان يجب أن نحققه منذ قرنين على الأقل، وانقضاء الوقت لايحلنا من واجب القيام به، ولو بعد قرن آخر من الزمن. فصل الدين عن الدولة يعني فسح المجال أو تحقيق الشرط اللازم لعقلنة المجتمع، أي لإقامة نظام اجتماعي

يسير على أفضل طريق توصل المجتمع إلى غاياته. وأياً كانت الغايات، فعقلانية التاريخ البشري تعني الاتجاه نحو الإشباع الأمثل للحاجات البشرية، على اعتبار أنه أفضل مقياس موضوعي لتحقق سعادة الإنسان. والغايات المذكورة تخضع لمنطق التاريخ، بحسب المسافة التي قطعها المجتمع المعني على هذه الطريق الطويلة، وإلا يكون مآلها الفشل. عندئذ يكون هذا المجتمع قد بذل جهداً ضائعاً، وأضحى عليه أن يعوّض عن الزمن المهدور.

لاشك أنه يمكننا أن نعرف أصل الحاجات البشرية، نظراً لتقدم معرفتنا بالبشر، لكننا لانستطيع سلفاً وخارجاً عن التاريخ أن نحدد أشكال هذه الحاجات وفروعها ومتطلباتها التي تتبدل وتتعدل وتتوسع يوماً بعد يوم. إننا الآن بالكاد نعرف أشياء عن مجرى تطور الإنسان قبل التاريخ، فكيف قبل أن يكون إنساناً. كما لانعرف كيف سيتطور في عشرات ومئات آلاف السنين القادمة. بالتالي، فكما أن تشريعاتنا حتى الآن لاتنطبق على الإنسان البدائي، ناهيك عن الإنسان القردي، كذلك فهي لن تصح بصيغها الحالية على إنسان المستقبل. المشكلة تكمن في لحظ الزمان والمكان في تفكيرنا. فإذا كان عالم الروح سرمدياً، فما من كتاب ولانبي قال إن عالم الأرض ثابت لايتغير.

في الماضي، في فترة نشوء الإسلام، كان هناك تطابق بين انتماء المرء إلى الإسلام وموقعه السياسي. الدخول في الإسلام كان يعني ضمنياً أو تلقائياً الرفض للمجتمع الطبقي الجاهلي في الجزيرة العربية وللتسلط والاستغلال العبودي من قبل تجار ومرابي مكة،كما كان يتضمن الرفض للنظامين الساساني والبيزنطي المستعبدين للشعوب الخاضعة لهما. بالمقابل كان الموقف المقاوم للجور والاستعباد يفتح الباب للدخول في الإسلام. بعض القبائل العربية النصرانية دعمت الفتح الإسلامي ضد بيزنطة المسيحية، فأعفاها الخليفة عمر من دفع الجزية، أي عاملها معاملة المسلمين كما عامل النبي يهود المدينة. وبعض هذه القبائل وقفت على الحياد ولم

تنصر الدولة الأجنبية الـتي تشاركها الانتماء الديني، لأنها لا تشاركها الأهداف السياسية. الآن لم تعد هناك إمكانية للخلط بين الانتماءين السياسي والديني. العالم يتغيّر.

الإسلام، كأي دين عالمي، يضمّ الآن شعوباً عديدة، متصادقة أو متعادية، متقاربة أو متباعدة، ويضمّ طبقات مختلفة، متحالفة أو متنافسة أو حتى متناحرة. الآن، كي نعلم من هو فلان، لا يكفي أن نعرف ديانته، بل قد لا يهمنا البتة أن نعرفها، بل نود ونصرّ على معرفة بيئته الاجتماعية، وعمله وانتمائه الطبقي، ونشاطه او اتجاهه السياسي. بالنسبة للإنسان العصري المتحضر لا يعني قولنا عن فلان إنه مسلم، أي شيء محدد. هناك مثلا حكام وسياسيون عرب كثيرو التمسك ظاهرياً بالتعاليم الإسلامية، لكنهم في نفس الوقت ينفذون مخططات ويرعون مصالح الامبريالية الأمريكية عدوة الشعب العربي وجميع شعوب العالم المستضعف، بما فيها الإسلامية، وبالتالي عدوة ا لله. بالمقابل هناك أناس وجماعات من غير المسلمين أفادوا العرب والمسلمين، كما يمكن أن يفيدها أفضل المواطنين العرب أو أفضل المسلمين. والعكس صحيح: ثمة مسلمون مخلصون لشعبهم وشعوب العالم. وثمة أناس من ديانات غير إسلامية يجرمون في حق شعبهم وشعوب العالم. بهذا نرى أن مقياس العمل الطيب ليس أن يكون المرء مسلماً أو لا يكون، من حيث الانتماء الديني (فهذا متروك له)، بل المهم معرفة المعسكر الذي ينشط فيه المرء، انحيازه الطبقي ومواقفه وأفعاله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

بهذا نكون قد تناولنا موضوع تقييم الإنسان. ما ذكرناه آنفاً هو المبدأ الطبقي السياسي في التقييم، وهو مبدأ اشتراكي علمي (ماركسي) يعود في أساسه إلى المبدأ الإنساني (الهوماني) الذي يقيّم الفرد بحسب مساهمته في سعادة الجماعة. وهذا يعني: بحسب مساهمته في تحرير الإنسان أو المجتمع على مختلف مستوياته (ومنها المجتمع الإنساني عامة) من القيود الطبيعية والبشرية لإشباع حاجاته بشتى أنواعها وعلى الوجه

الأمثل. إلى جانب التقييم الديني والإنساني المذكورين هناك التقييم القومي الذي جاء تاريخياً بعد التقييم الديني في اوروبا وسرعان ماأصبح عنصرياً في بداية سلطة الرأسمالية، ليصل إلى الشوفينية في ظل الأنظمة الفاشية في ألمانيا الهتلرية وإيطاليا الموسولينية وإسبانيا الفرنكوية والبرتغال السالازارية... وغيرها. ثم صارت "الفروق القومية" محددة بالحدود السياسية للدول التي تضم ديانات متعددة، وربما أيضاً عدة قوميات. هكذا أصبحت الصفة القومية أقرب إلى الصفة المواطنية (قومية شكلية) منها إلى الصفة القومية البحتة، وصارت "القومية" إلى "الوطنية".

ومنذ القدم كان هناك التمييز الأقوامي (الأثني) للإنسان، وأسوأ أنواعه التمييز العرقي أو العنصرية، كما هو الحال خاصة في الولايات المتحدة الأميركية وفي المستعمرات الاستيطانية، سابقاً في الجزائر وروديسيا وجنوب أفريقيا وغيرها، قبل تحررها، وفي فلسطين حتى الوقت الحاضر. وفي الحقيقة، سواءً أكان المقياس دينياً تعصبياً أو قومياً شوفينياً أو عرقياً عنصرياً، فإنه يهدف في عصرنا الحالي وباستثناءات قليلة جداًإلى شيء واحد: تمويه أو حجب النظر والاهتمام عن الفروق الطبقية والإنسانية التي تقبع تحت غطاء الفروق الدينية أو القومية أو العرقية. العلاقات الطبقية والاستبدادية هي المقصودة بالتعصب القومي والعنصري وبتذكية الحماس الديني، في سبيل تغطية هذه العلاقات وتحريفها وتشويهها في أذهان الناس المعنيين، ولو كان ذلك بالوهم والإيهام، فللأوهام الإنسانية تأثير.

إن المشكلة في التقييم الديني هي إمكانية حلول الشكل محل المضمون، فيصبح الشكل مطلوباً لذاته، دون اعتبار لتغير المضمون تبعاً لتغيّر الزمان والمكان. هذه هي المشكلة الأولى والأساسية: يغدو الدين وراثياً، وتغدو الممارسات الدينية عادات طقسية. بذلك ينفقد العنصر الإبداعي، العنصر الثوري الذي انطبعت به الحركة الدينية في أصلها، والذي كان مبرر وجودها أصلاً. إننا لانجد اعتراضاً على مارآه عبد الحميد متولي من "أن الإسلام لايدعو إلى نظام سياسي معين، بل يطلب فقط

احترام أربعة مبادئ دستورية عليا: الشورى والحرية والمساواة والعدالة"، وأن "هذه المبادئ قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان"[٣٢]. فهذا هو المضمون الذي نتحدث عنه. ولكن لنأخذ كمثال مبدأ "تحريم محاربة المسلم للمسلم"، الذي هو شكل، ماذا عنى أيام النبي، وماذا يعني الآن؟ بل هل مفهوم "الإسلام" واحد لدى أبي ذر الغفاري مثلاً ولدى معاوية بن أبي سفيان؟ أيام النبي كانت التناقضات التناحرية سمة العلاقة بين المسلمين والمشركين، كان الإسلام هو حزب الحق، وحزب الباطل هو الإشراك. فيما بعد، عندما لم يعد الأمر شورى بين المسلمين، فاستأثر به بعضهم واستحلوا لأنفسهم بيت مال المسلمين جميعاً واضطهدوا كل مؤمن ناصح وقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق...، عندئذ أصبح التناقض التناحري بين المسلمين أنفسهم. لقد جمعوا في صفوفهم الحق والباطل معاً، وما كان للحق والباطل إلا أن يتقاتلا. هنا يأتينا واعظ أو فقيه ويذكرنا بتحريم محاربة المسلم للمسلم. غير أن الأخذ شكلياً بهذا المبدأ الآن يعني -فيما يعني- العمل لمصلحة الطبقة المتسلطة البالعة لأرزاق الشعب والتي هي "مسلمة"، بل و - كما يظهر - "متدينة".

ليست المسألة: من هو المسلم الحقيقي ومن هو المسلم المنافق. ذلك أمره لله، وليس بمقدور بشري ولا من حقه أن يحكم على قلوب الناس وضمائرهم، إنما لنا وعلينا أن نحكم على الأفعال. لذلك ليس هاماً ولا مفيداً أن نسأل الناس عما في قلوبهم، بل نسألهم ونحاسبهم عن أعمالهم، طالما هم يتولون أمور المجتمع ويتحكمون بمصالحه. مطلب فصل الدين عن الدولة يتضمن تقييم الفرد بحسب عمله، أياً كانت ديانته أو طائفته. اتباع هذا المبدأ يؤدي إلى تطبيق المبدأ الديمقراطي الذي يريد انتقاء الأشخاص للمناصب، أي المهام العامة، بحسب كفاءاتهم وبحسب الثقة التي يمنحها لهم الناس المعنيون. ضمن هذا المبدأ (المشتق من "الشورى

٣٢) - انظر لدى جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص٢٢١ .

والحرية والعدل والمساواة") يدخل في التفكير الديموقراطي البورجوازي أسلوب الانتخاب، مثلاً انتخاب الشعب ديموقراطياً لمن يحكمه، بغض النظر عن معتقد الشخص المرشح للانتخاب. هذا لايمنع بالطبع أن تنتخب مثلاً الأكثرية المسلمة في بلد معين رئيساً مسلماً، إنما هي لاتنتخبه عندئذ لأنه مسلم، بل لأنه كفؤ موثوق.

على النقيض من ذلك نرى الواقع الحاضر في البلدان العربية. لنأخذ لبنان كمثال، فهو يدعي على لسان حكامه وممثليه أنه ديموقراطي. غير أنه لايرى، كما أراد له المستعمرون وحلفاؤهم، من "يليق" برئاسة الجمهورية غير مسيحي ماروني، في حين أن رئاسة الحكومة لا"يجيدها" غير مسلم سني، ورئاسة المجلس النيابي "لاتصلح" إلا لمسلم شيعي... إلى آخره. إنه تقسيم للعمل بحسب "مهارات الطوائف". هذه هي اللاعقلانية الطائفية التي تنظم لبنان البورجوازية المتخلفة، بتأثير التفريق الديني الطائفي بين أبنائه. يقول بشارة مرهج: "واللبناني الماروني الذي يلمس في نفسه وتلمس فيه الجماهير القدرة والكفاءة، لايستطيع أن يرشح نفسه مثلاً عن مدينة صيدا، لأن الترشيح فيها مقصور على السنة. وعلى العكس من هذا لايستطيع اللبناني السني مثلاً أو الشيعي أن يرشح نفسه عن دائرة جزين أو الكورة لأن الترشيح فيها مقصور على أبناء الطائفة المسيحية. بل إن اللبناني الذي لاينتمي إلى طائفة من الطوائف الملحوظة في قوانين الانتخاب لايحق له أن يرشح نفسه أصلاً للانتخابات"(٣٣). وقد عايشنا ومازلنا نعايش كم قاسى ويقاسي لبنان وأهله والعرب معه من نتائج اللاعقلانية الطائفية، آخرها الحرب الأهلية منذ عام ١٩٧٥ حتى ١٩٩٠

فصل الدين عن الدولة يسمح بإقامة وطن لسكان ينتمون إلى ديانات متعددة. التعدد الديني والمذهبي هو إحدى سمات واقعنا العربي. فإما أن يتساوى الناس دون اعتبار لأديانهم ومذاهبهم، وهذا يعني علمانية الدولة،

---

٣٣) - في مجلة: دراسات عربية، عدد تشرين الثاني ١٩٧١ ، ص٦٩ .

أو تتدين الدولة ولامساواة بين المواطنين، الأمر الذي يضرّ بوحدة الدولة. كذلك يتناقض التمييز الديني مع مانصت عليه دساتير الدول العربية من أنها جزء من الوطن العربي أو من الأمة العربية، ويتعارض أيضاًمع انتسابها إلى جامعة الدول العربية، ويعيق اندماجها في دولة عربية واحدة، بحكم تعدد الديانات والمذاهب في أكثريتها. فإذا كان للدولة دين، فلا بد أن تتخذ لنفسها مذهباً من المذاهب التي انقسم إليها الدين المعني. وهي عندئذ سوف تفرض تعاليم دينها ومذهبها على أتباع الأديان والمذاهب الأخرى الذين أصبحوا الآن أقليات. إذ ذاك علينا أن نتوقع من هؤلاء الذين أصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية وأقليات في بلدهم أن يرغبوا أو يطالبوا بدولة خاصة منفصلة تؤمن بدينهم و/أو مذهبهم أسوة بأتباع الدين والمذهب الرسميين المفروضين. ولحسن الحظ وعى بعض رجال الدين المتنورين هذه الحقيقة، فقال محمد حسن الأمين: "في العموم، الشيعة الآن أصبحوا أقرب لنظام سياسي علماني في لبنان، لسبب أساسي هو أن لبنان لايتسع لأطروحة شيعية، والعلمانية لاتعتمد الطائفية. وهم يطمحون إلى تطوير الواقع باستبعاد البعد الطائفي، فالخطاب الثقافي الشيعي بمضمونه وجوهره خطاب علماني، مع أنه كان لفترة خطاباًإسلامياً، ثم اكتشف خطأ نظرته لأن لبنان لايتسع لمثل هذه النظرة"(٣٤).

إذن: إذا كان للدولة دين، فلها مذهب. وإذا لم يكن جميع أبنائها يدينون بهذا الدين وهذا المذهب، فلن تكون هناك عندئذ وحدة حقيقية، لاوحدة قومية ولاوحدة وطنية ولاوحدة سياسية. بهذا نرى أن تحرر الدولة من الدين الرسمي شرط لازم للوحدة الوطنية والقومية، وشرط لازم لكي تؤتي الدعوة القومية العربية ثمارها. دمج الدين بالدولة يعيق إذن الانصهار الوطني والقومي، لأنه يؤدي بالضرورة إلى تصنيف الناس درجات بحسب

---

٣٤) ـ محمد حسن الأمين (قاضي جعفري لمدينة صيدا)، في مجلة: الناقد، العدد ٤٤/شباط ١٩٩٢ ، ص٣٠ .

أديانهم ومذاهبهم... بذلك نعود إلى القرون الوسطى، ونخلق كياناً مضعضعاً هشاً، يسمح بتدخلات خارجية بحجة حماية أبناء هذه الطائفة أو تلك. من يحميهم؟ -دول أجنبية لها في الغالب مطامع استعمارية، أو على الأقل تستغل من تدعي حمايتهم لتأمين مصالحها. وممن تحميهم؟ - من أبناء وطنهم!. هكذا نصّبت نفسها فرنسا، العلمانية في الداخل والكاثوليكية نحو الخارج، منذ القرن الماضي حامية للموارنة في لبنان، وادعت انكلترا البروتستانتية حماية الدروز، وروسيا حماية الارثوذكس. على هذا المنوال علينا أن نبحث للشيعة والعلويين عمن يحميهم، ثم لماذا يبقى السنيون دون حماية؟!.

زيادة على ذلك يلحق التمييز الديني والمذهبي الغبن بقسم هام من المواطنين، دون أن يكونوا قد قاموا بأية إساءة لوطنهم، إنما لمجرد أنهم يؤمنون بشكل آخر. لكن الدولة، هذا الجهاز البيروقراطي الذي لايعرف الإنسان إلا من سجله وأوراقه الثبوتية، ستعود إلى أوراقها للتفريق بين المواطن المسلم والمواطن المسيحي ومالإلى ذلك من تفريقات. لكن، كما أن الفرد ليس حراًفي اختيار اسمه، ناهيك عن جنسه، فهو أيضاً في وضع كهذا متعلق بأوراقه لمعرفة ديانته ومذهبه. قد يكون الأمر مقبولاً أو محمولاً بالنسبة للاسم الذي تعوّد عليه المرء منذ صغره ولايعني عادة أكثر من رمز لشخصه (إلا إذا كان الاسم دالّاً على الديانة)، فإن الدين إيمان وطقوس وتعاليم وأخلاقيات قد تجتذبه وقد لاتجتذب، قد يميل إلى ديانة أخرى غير التي ورثها، أو قد لايلتزم بأية ديانة محدّدة. مع ذلك تراه في البلد المعني مرغماً على أن يرث ديانته كما ورث لون عينيه وطول أنفه. في هذا لطمة لإنسانية الفرد المعني.

كما أشرت سابقاً، في التفريق الديني بين المواطنين ثمة تعدّ على حرية العبادة أو حرية المعتقد الديني التي هي حق من حقوق الإنسان. وقد قبلت بحقوق الإنسان ووقعت على وثيقتها جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة. تقول المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والدين،ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو

عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواءاً أكان ذلك سراً أم مع الجماعة". وتنص المادة الثانية من الإعلان على أنه "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء"(٣٥).

إذن فاتحاد الدين بالدولة ينافي حق الإنسان في حرية العبادة. إلا أن الدين لم يكن دائماًمجرد علاقة بين الإنسان وربّه، وإن كنا نريده هكذا، بل ربما كان في الأصل تعبيراً عن حركة اجتماعية أيضاً. وهذه الصفة تنعكس بشكل أو بآخر، أكثر أو أقل، على أوامره ونواهيه التي يمكن أن تمس الآخرين من غير المؤمنين به. مثلاً في دولة الإسلام فرض عموماً على غير المسلم أن يدفع الجزية بدلاًمن الزكاة، هذا يعني أنه غريب مع أنه من أهل البلد. على سبيل المثال أيضاً، ليس لدينا أي شيء ضد اليهودية كدين، لكننا كبشر لنا ديننا وكرامتنا نعترض بشدة على تسمية اليهود "شعب الله المختار"، وخاصة عندما ينتقل هذا الادعاء من المجال الديني إلى المجال الدنيوي. لاغرابة أن يعتقد مؤمنو جميع الأديان بأنهم شعب الله المختار(٣٦). لكن تسييس هذه النظرة، التي يبدو أنه لم يحتفظ بها على

---

٣٥) ـ انظر المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ ، ص٢٣ ، ١٩، . في الترجمة الواردة لدى عبد الله اسماعيل البستاني، الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، مطبعة السعدي، بغداد ١٩٥١ ظهرت المادة الثامنة عشرة على الشكل التالي: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والدين. وهذا الحق يوليه الحرية في الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، والعبادة وإقامة الشعائر الدينية، سواء أجرى ذلك على انفراد أم أجراه وجماعة، وسواء أفعله على رؤوس الأشهاد أم فعله في غير علانية".

٣٦) ـ كتب ول ديورانت: "إن كل الجماعات البشرية تقريباً تكاد تتفق في عقيدة كل منها بأن سائر الجماعات أحطّ منها...". ص٩٥ من: قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الأول، القاهرة.

المستوى الدنيوي حتى الآن غير اليهود، يعتبر عنصرية وشوفينية. ولايغيّر من نعتنا هذا كون الجملة وردت في كتاب العهد القديم أو في أي كتاب مقدس آخر. فهذه يمكن ويجب تأويلها دينياً، لاسياسياً أو قومياً، كأن تُفهم -مثلها مثل الجزية الإسلامية- على أنها تاريخية، أي محدودة بالزمن الذي أعلنت فيه وبأناس ذلك الزمن(٣٧). هكذا، وإلا في حالة كهذه نرى أنفسنا مضطرين للمجابهة الدينية، لأن الدين هنا -بحسب فهم أصحابه أو عامتهم- تعدّى حدود العبادة وأضحى يمسّ سلامة المجتمع الإنساني ويسيء إلى العلاقات بين الشعوب.

تزداد المشكلة حدّة، إذا "آمنت" دولة ما أو "آمن" شعب ما رسمياً بدين معين بهذا الشكل التعصبي، لأن الخلافات السياسية والاقتصادية المحتملة مع دول أو شعوب أخرى تغدو حينئذ خلافات دينية، فتفضي المجابهة إلى حرب "مقدسة" غير شريفة، كالحروب الصليبية، وقد لايُعرف فيها المعتدي من المعتدى عليه، أو قد لايُعرف فيها بوضوح معسكر التقدم من معسكر الرجعية. وهذا ماتعرفه الفئات المتسلطة، فتحاول منذ البداية التحالف مع الدين (في الحقيقة مع رجاله) وإيهام الناس بأنها الدين بعينه. هكذا تماماً، كما كان بعض الخلفاء غير الراشدين يقتلون أعداءهم السياسيين باعتبارهم زنادقة أو كفرة أو أي نعت ديني آخر تجود به قريحتهم ويجتمون به وراء الدين. ولايصعب عليهم أن يجدوا فقهاء وصوليين يحرّفون في الدين لتبرير جرائمهم، مثل الأوزاعي، وقليل منهم مبدئي لايحيد عن قناعاته مثل أبي حنيفة: "أبو حنيفة كان حريصاً على صيانة الأنفس والدماء، وكان بالقدر نفسه يرفض الأحاديث الكاذبة. وإذا اتهموه بأنه يكذب على رسول الله كان يقول: ردّي على كل رجل

٣٧) - وهذا هو فهم الإسلام: "ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين. وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم، إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون". سورة الجاثية، الآيتان ١٦ - ١٧ .

يحدث عن النبي بخلاف القرآن ليس رداً على النبي ولاتكذيباً له، ولكنه ردّ على من يحدث عنه بالباطل. أما الأوزاعي، الذي عاصر أبا حنيفة، فقد كان يحدث عن الرسول مناكير، أي أحاديث ينكرها سامعها، كما قال الذهبي في ميزان الاعتدال. وكان يفتري أحاديث عن ربّ العزّة، وبالقدر نفسه كان يفتي للحاكم باستحلال الدماء، كما أفتى لهشام بن عبد الملك الأموي بقتل غيلان الدمشقي، ثم أفتى للعباسيين باستحلال دم الأمويين. ولذلك عاش في كنف الأمويين ثم العباسيين، بينما لقي أبو حنيفة الاضطهاد من الأمويين ثم من العباسيين"(٣٨).

كذلك تسخّر إسرائيل القيم الإنسانية لمآرب سياسية. فلأنها دولة يهودية الدين، تعتبر أي هجوم عليها هجوماً على الدين اليهودي ومعتنقيه. ثم لأنها دولة تقومن الدين، أي تجعله قومية (وهذه هي الصهيونية)، فإنها تشتم خصومها السياسيين - ولو كانوا عرباً (ساميين) - بأنهم "ضد السامية"، أي عنصريون، مع أن العنصرية ممثلة فيها، لأنها لاتعترف بأحد مواطناًإلا إذا كان يهودي الدين، وفي نفس الوقت تعتبر أي يهودي أينما كان مواطناً إسرائيلياً. للأسف، دعايتها هذه تنجح لدى فئات عريضة في البلدان الأوروبية الغربية والأميركية الشمالية، طبعاً ليس لصدقها، بل لأن الطبقات المتسلطة هناك قد ترابطت بسياستها الإمبريالية مع اسرائيل الفاشية. ومع أن العالم الغربي (المسيحي) كان قد أثار حرباً دينية لمدة ثلاثة قرون (١١ - ١٣م) بدعوى تحرير القدس، فإنه الآن لايرى غضاضة في أن تصبح القدس يهودية. من ذلك نستنتج ضرورة تحرير الدين من الدولة، حفظاً له من استغلال الحكام المتسلطين والحكومات الإمبريالية ومن قذارة ألاعيبهم السياسية وممارساتهم الديماغوجية.

عدم فصل الدين عن الدولة يسمح باقتطاع جزء من دخول العاملين، وذلك قسرياً - دون إرادة منهم - لإعاشة رجال الدين، مع أن قسماًكبيراًمن

٣٨) - أحمد صبحي منصور، حدّ الردة، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

هؤلاء العاملين قد لايكونون منتمين إلى هذا الدين ولاحتى بالهوية، ناهيك عن قناعاتهم وعن رغبتهم بتحمل هذا العبء. لقد سبق أن ذكرنا أن الإسلام لايعترف أصلاً بأية واسطة بين المسلم وربّه، منذ وفاة خاتم الأنبياء. الحالة المثلى بالنسبة للإسلام هي أن يكون كل مسلم رجل دنيا ورجل دين بنفس الوقت. لكن تطور المجتمع والاقتصاد فرض، كما يبدو، هنا أيضاً تقسيم العمل، فرض تخصص البعض في الأمور الدينية. حسناً، إذا كان لابد من وجود رجال الدين، فالأفضل أن يكون هؤلاء مستغنين، أي لايحتاجون للعمل ولاللإعالة، أو يمارسون أعمالاً سهلة مدرّة تسمح لهم بالانشغال الديني وتقديم خدماتهم دون مقابل (دون أجر). في القرون الوسطى نلتقي بالكثيرين من أمثال هؤلاء، وكانت الحياة بسيطة والحاجات قليلة، أما في زمننا الحاضر فالأمر متعذر عموماً. إذن، إذا كان لابد من وجود رجال دين ولابد من إعالتهم، فلا أقل من أن يتحمل هذا العبء الناس الذين يحتاجون إلى خدمات رجال الدين هؤلاء، ومن تلقاء أنفسهم. أما أن تبادر الدولة وتقوم بهذه المهمة، محولة جزءاً مما في خزينتها (وخزينة الدولة هي جيوب مواطنيها) إلى من تريد من رجال الدين بالشكل وبالقدر الذي تريده، وكل ذلك دون الرجوع إلى مواطنيها أصحاب المال والقضية، فهذا من ناحية تسلّط على أموال الشعب، ومن ناحية أخرى تتبيع لرجال الدين تضطرهم به لمساندتها أو - على الأقل - عدم مناوأتها. في كل الأحوال هو وصاية على الدين ورجاله ومعتنقيه، يتعارض مع الديموقراطية، التي تتضمن رفع أية وصاية عن أبناء الشعب، سواء وصاية الدولة أو وصاية رجال الدين.

علمانية الدولة لاتعني مطلقاً حذف الدين من حياة ووجدان الناس. فهذا مالم نبغه بأي شكل في حديثنا. هم أحرار في ذلك، ونحن لسنا من أتباع النظريات الوصائية. ولكن، حتى لو ارتأى بعض الناس التجرد من الدين، فمن السذاجة أن نظن في هذا الموقف تحلّلاً من "الأخلاق" (٣٩). حقاً، إن الأخلاق السائدة الآن في مجتمعنا مرتبطة إلى حدّ بعيد بالدين.

لكن، قبل الإسلام كان لعرب الجاهلية أخلاق معينة، بعضها رفضه الإسلام وأكثرها أقرّه. ولاننسى أن التحريمات الكبرى شرّعتها البشرية والتزمت بها قبل آلاف السنين من ظهور الأديان السماوية المعروفة في وقتنا الحاضر. كذلك لو درسنا تطور الأخلاق في هذه المنطقة منذ ظهور الإسلام حتى الآن، لتبين لنا مدى التغيّر الذي حدث لها. من المؤكد في علم الاجتماع أن نشوء أية جماعة بشرية يؤدي تلقائياً، مع عملية خلق الجماعة خطوة بخطوة، إلى تكوّن أخلاق معينة نابعة من/ ومتلائمة مع العلاقات الموضوعية ضمن الجماعة المذكورة، -هذا، سواء أكان هناك دين بالمعنى السائد أم لم يكن له وجود.

الأخلاق، كما يقال، قوانين غير مكتوبة. هي نوع من مبادئ جوانية غير خاضعة إلا في بعض الحدود لقانون الجزاء، ناتجة عن تمثل مالحياة الجماعة، عن تماهي مع الجماعة، عن قبول ضمني بالاندماج في الجماعة والتعايش والتعامل فيها ومعها بشكل واضح مريح دون رقابة خارجية أو تهديد خارجي... وهي تبعاً لذلك مرتبطة أوثق ارتباط بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية، وسوء الأخلاق يتأتى من الاستغلال والنهب والحرمان والظلم والتسلط. فإذا كان هناك أناس يحرصون فعلاً على أخلاق المجتمع، فليوجهوا أنظارهم أولاً إلى المفاسد المذكورة من عدوان الناس بعضهم على بعض- تلك هي الأشياء التي تفسد أصلاً أخلاق الفرد والمجموعات والمجتمع والعالم.

***

فيما سبق حاولنا أن ندعم مطلب فصل الدين عن الدولة. وفي الواقع

٣٩) - برأي كانط يُستدل على وجود الله بالشعور الفطري بالأخلاق، لابالعقل. ولهذا ينبغي أن يتمشى الدين مع أحكام الأخلاق، لأن تتمشى الأخلاق مع أحكام الدين. انظر رمسيس عوض: عصر العقل ونهاية المسيحية، في مجلة: القاهرة، العدد ١٥٢/يولية (تموز) ١٩٩٥ ، ص١٧٩ - ١٨٠ .

ليس من السهل هنا التفريق بين السبب والنتيجة، بين أن يكون ربط الدين بالدولة سبباً في تبعات سلبية معينة، أو أن يكون دمج الدين بالدولة نتيجة عوامل سلبية معينة. فليس الأمر هكذا: أعطينا لدولة معينة ديانة ما، ثم تحملنا كل التبعات المذكورة وغير المذكورة. الأهم من ذلك كله هو السؤال عن: وجود أو عدم وجود مطية دينية للمصالح الطبقية، أو إمكانية استخدام الدين سياسياً، وذلك في صلب النظام الاجتماعي أو النظام السياسي السائد. "الدين كمؤسسة سياسية"، هذه هي المشكلة!.

الفصل السادس

مظاهر ارتباط الدين بالدولة في سوريا

إن الحديث عن مظاهر ارتباط الدين والدولة هو غالباً في حقيقته حديث عن تجليات سلطة رجال الدين على حياة المجتمع من خلال الدولة. وسوف نرى أن هذه السلطة لاتتطابق بالضرورة دائماً مع التعاليم الدينية الأصلية، أو على الأقل هي جزئياً نتاج فهم معين لهذه التعاليم، وبعضها اجتهادات تحتمل الأخذ والردّ، رُفعت إلى مصفّ الكلام المنزّل.

آ ـ الدستور

ليس من اللازم أن ينص دستور دولة معينة على أنها مرتبطة بالدين كي تكون هكذا. فهناك مؤشرات أخرى قد تكون أكثر دلالة. لكن بالنسبة لسوريا لاوجود لحالة كهذه. فقد جاء في دستور ١٩٦٤ المؤقت[١]، المادة ٣:

"١ ـ دين رئيس الدولة الإسلام،

٢ ـ الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع".

١) ـ في المرسوم التشريعي رقم ٩٩١ الصادر في ٢٥نيسان ١٩٦٤ . بالنسبة لهذا الدستور انظر دراسة فؤاد شباط: الأحوال الشخصية لغير المسلمين في سورية ولبنان، في مجلة: الشرق الأدنى ـ دراسات في القانون، العدد ٥٠ ، كانون الثاني ـ نيسان ١٩٦٧ ، ص٢٧٤ .

وجاء في المادة الأولى من هذا الدستور، أن "القطر العربي السوري جمهورية ديموقراطية شعبية اشتراكية ذات سيادة وهي جزء من الوطن العربي". ونصت المادة ١٦ على أن "حرية الاعتقاد مصونة والدولة تحترم جميع الأديان وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على ألا يخلّ ذلك بالنظام العام".

يختلف هذا الدستور من الناحية الدينية عن الدستور البورجوازي السوري لعام ١٩٥٠[٢]، بأنه: أولاً، أعلن عن حرية الاعتقاد لجميع الأديان، بينما قصرها دستور ١٩٥٠ على الأديان السماوية. ثانياً، لم يهاجم الإلحاد، كما فعل دستور ١٩٥٠ . فقد جاء في مقدمة الدستور الأخير: "وإننا نعلن أيضاً أن شعبنا عازم على توطيد أواصر التعاون بينه وبين شعوب العالم العربي والإسلامي، وعلى بناء دولته الحديثة على أسس من الأخلاق القويمة التي جاء بها الإسلام والأديان السماوية الأخرى، وعلى مكافحة الإلحاد وانحلال الأخلاق. هذا، مع أنه ذكر قبلئذ أن الدستور قد وضع لتحقيق هدف "إقامة العدل على أسس متينة..." و"ضمان الحريات العامة الأساسية لكل مواطن... لأن الحريات العامة هي أسمى ماتتمثل فيه معاني الشخصية والكرامة والإنسانية".

بتاريخ ٢٣ شباط ١٩٦٦ ألغي الدستور المؤقت لعام ١٩٦٤ وحلّ محلّه بعد ثلاث سنوات ونيّف "الدستور المؤقت لعام ١٩٦٦"[٣]. يختلف هذا الدستور عن دستور ١٩٦٤ بأنه: أولاً، لم يشترط في دين رئيس الدولة الإسلام. ثانياً، أصبح نص اليمين الدستوري: "أقسم بشرفي ومعتقدي، أن أحافظ مخلصاً على النظام الديموقراطي الشعبي وأن أحترم

٢)- صادر باسم "الدستور السوري" بتاريخ ٥أيلول ١٩٥٠ .

٣) - صدر بقرار القيادة القطرية رقم٣٣ تاريخ ١٩٦٦/٥/١ بعنوان "الدستور المؤقت للجمهورية العربية السورية". التعديلات التي حصلت للدستور بعدئذ (قرار القيادة القطرية المؤقتة رقم١٤١ تاريخ١٩٧١/٢/١٦ وغيرها من التعديلات) لم تؤثر على البنود المدروسة، إلا ماذكرناه صراحة.

الدستور والقوانين، وأن أرعى مصالح الشعب وسلامة الوطن، وأن أعمل وأناضل لتحقيق أهداف الأمة العربية في الوحدة والحرية والاشتراكية"، بدلاً من "أقسم بالله العظيم..." الذي جاء في دستور عام ١٩٦٤ وبدلاً من "أقسم بالله العلي العظيم..." الذي ورد في دستور ١٩٥٠ . وقد عدّل هذا النص بقرار القيادة القطرية رقم ١٨ تاريخ ١٩٧١/٦/٥ وأصبح ثانية كما في دستور ١٩٦٤ .

وفي دستور اتحاد الجمهوريات العربية أيضاً نجد مستنداً دستورياً لارتباط الدولة بالدين. فقد ورد في الدستور الذي أقرّ فيه الشعب العربي في الجمهورية العربية السورية والجمهورية العربية الليبية وجمهورية مصر العربية "بعد التوكل على الله" (هكذا حرفياً في المقدمة) قيام دولة اتحاد الجمهوريات العربية، ورد فيه "تؤكد دولة الاتحاد على القيم الروحية وتتخذ الشريعة الإسلامية مصدراًرئيسياً للتشريع"(٤).

أخيراً، في كانون الثاني من عام ١٩٧٣ ناقش مجلس الشعب في القطر السوري وأقرّ مشروع "دستور دائم" ، وكان سيصبح بصيغته هذه نافذاً بعد موافقة الشعب السوري في استفتاء ١٢آذار ١٩٧٣ . ولكن، بعد إقرار الدستور من قبل المجلس وقبل الاستفتاء، بالتحديد في ٢٠شباط، وجّه رئيس الجمهورية رسالة إلى المجلس طرح فيها "فكرة النص في الدستور على أن دين رئيس الجمهورية الإسلام"، وذلك تجاوباً مع رغبة "قطاعات من الشعب"(٥). بذلك أصبح الدستور الدائم من الناحية الدينية شبيهاً بالدستور المؤقت لعام ١٩٦٤ ، ولم يحدث أي تغيير من هذه الناحية منذ ذلك الوقت حتى الآن.

---

٤) ـ نشر في جريدة البعث، العدد٢٥٨٤ ، تاريخ١٩٧١/٨/١١

٥) ـ نص الرسالة في: الحركة التصحيحية ـ وقائع وأرقام، صادر عن الوكالة العربية السورية للأنباء، رقم١ ، ١٩٧٣ ، ص٣٤ ـ ٣٦ .

ب ـ قانون الأحوال الشخصية

قانون الأحوال الشخصية مظهر آخر لاندماج الدين والدولة. برأي محمد النويهي هو "الحصن الأخير الذي ظلت الرجعية تتشبث به، وتقاتل عنه قتالاً عنيداً"(٦). يبرهن هذا الفصل على رأي مخالف. ومع ذلك، ففي قول النويهي إشارة إلى أهمية هذا المجال عند الحديث عن سلطة رجال الدين أو الدمج بين الدين والدولة. فهنا نرى من ناحية تصنيفاً للمواطن بحسب أديانهم أو مذاهبهم الدينية، ومن ناحية أخرى وتبعاً لذلك إلزاماً للفرد بالانتساب إلى دين أو مذهب معين. على هذا الأساس تتواجد في سوريا الآن، وعملاً بقانون الأحوال الشخصية الصادر في ١٧أيلول ١٩٥٣ ، ثلاثة أنواع من المحاكم المختصة بقضايا الأحوال الشخصية:

ـ "المحاكم الشرعية، وهي صالحة للنظر في مايتعلق بالوصاية وانتقال الإرث والبنوة والنفقة بين الأقرباء غير الزوجين والأولاد بالنسبة لجميع السوريين مهما كانت معتقداتهم الدينية، وبالنسبة للمسلمين فقط فيما يتعلق بالزواج والطلاق والمهر والحضانة والنفقة بين الزوجين أو بين الوالدين والأولاد.

ـ المحاكم المذهبية وهي صالحة للنظر في قضايا السوريين الدروز.

ـ والمحاكم الكنسية التي يعود إليها النظر في قضايا الأحوال الشخصية للمسيحيين"(٧).

---

٦) ـ محمود النويهي: الدين وأزمة التطور الحضاري، في مجلة: المعرفة، العدد ١٤٨/حزيران ١٩٧٤ ، ص٢٢٤ .

٧) ـ رزق الله انطاكي: مسألة الأحوال الشخصية في سوريا، في: الشرق الأدنى ـ دراسات في القانون، العدد ٥٥ كانون الثاني ـ نيسان ١٩٦٨ ، ص٢٣٠ . بالنسبة للطائفةالدرزية انظر المادة ٣٠٧،وبالنسبة للطوائف المسيحية واليهودية انظر المادة٣٠٨ من القانون.

هناك إذن استقلال ذاتي للمذاهب الدينية الثلاثة المذكورة في أمور الخطبة وعقد الزواج وشروطه، ونفقة الزوجة والأولاد القاصرين، وفي أمور الطلاق، والمهر والحضانة[٨]، بالتالي يتمتع رجال الدين المعنيين بسلطة مطلقة في هذه الأمور، طبعاًبحسب تعاليم مذاهبهم وبحسب فهمهم لهذه التعاليم. وفيما يلي سنقصر الحديث على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، عارضين[٩] ومناقشين أهم بنوده المتعلقة بموضوع بحثنا.

المادة الأولى من القانون تعرّف الزواج بأنه "عقد بين رجل وامرأة تحلّ له شرعاً، غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل". بهذا الخصوص أرى أنه لايجوز لأية قوة خارجة عن الرجل والمرأة المعنيين فرض التناسل كغاية للزواج، فهذا من شأنهما وحدهما فقط، طالما هما إنسانان راشدان. لو طبقت هذه المادة من القانون، لوجب منطقياً فسخ أي زواج لايثمر عن أطفال بعد فترة معينة، ولمنع أو أبطل زواج العاقر والعقيم، وهذا بالتأكيد ليس في حسبان المشرّع. هذا أولاً. ثانياً، الزوجان حرّان في أن ينجبا أو لاينجبا أطفالاً، فهذا أمر يقررانه هما الإثنان معاً، بحسب فهمهما للحياة وبحسب غايتهما من الزواج. ثالثاً، لم يذكر القانون بين غايات الزواج متعة الجنس، مع أن المتعة الجنسية في الزواج مذكورة في القرآن الكريم والسنة النبوية، كما بينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ومن المعلوم أن إرضاء الحاجة الجنسية هو الدافع الأول لزواج الشباب والصبايا في بلادنا، لأنه أصبح في عصرنا الحديث وسيلتهم المشروعة الوحيدة لذلك، دينياًوأخلاقياً واجتماعياً وقانونياً. رابعاً، الزواج عقد، كما نصّ القانون،

٨) ـ انظر المصدر السابق، ص٢٣١ .

٩) ـ بالدرجة الأولى استناداً إلى مؤلف مصطفى السباعي: شرح قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الإقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة، ط٢ ، دمشق١٩٥٨ . وإلى كتاب نجاة قصاب حسن: قانون الأحوال الشخصية مع شرح قانوني وإنساني كامل، ط٢ ، دمشق ١٩٨٥ .

بالتالي هو شريعة المتعاقدين مثل أية صفقة، مثل أي عقد للشراكة. مانأمله هو أن يكون الزواج حراً، لاقيود فيه غير الرغبة المتبادلة لدى الشريكين. وإذا أردنا تشجيع الزواج والإنجاب، لغاية من الغايات وخاصة للحفاظ على سلامة المجتمع واستمراره، فلا يجوز أن يتحمل الزوج والزوجة التبعات وحدهما، بل أيضاً عامة المجتمع ممثلة بالدولة، وخاصة عندما تكون هذه التبعات فوق طاقة الشباب والطبقات الفقيرة.

جاء في المادة ١٢ من القانون: "يشترط في صحة عقد الزواج حضور شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين مسلمين عاقلين سامعين الإيجاب والقبول فاهمين المقصود بهما". هذا يعني بشكل ما أن المرأة تساوي نصف رجل، بل وأقل من النصف، لأن شهادة أربع نساء لاتصح، كما يبدو، فلا بدّ من وجود رجل كي تصح شهادة النساء. تعليل ذلك رسمياً هو أن المرأة كثيرة النسيان. ولكن، من أين لرجال الدين والقانون بهذه "المعرفة"؟ من برهن يوماً أن المرأة أكثر نسياناً من الرجل؟! إن هذا التعليل غير صحيح علمياً، وهو لايستند إلى البيولوجيا ولاإلى أي علم آخر مختص بجسم الإنسان. عضوية الإنسان ووظائفها هي هي، سواء أكان رجلاً أم امرأة. أما من الناحية النفسانية والتربوية فالمتوقع أن يكون الحكم الديني صحيحاً في وقته، عندما كانت المرأة هامشية في حياة المجتمع بعيدة عن ثقافته، قواها العقلية والنفسية بمستوى أعمالها المنزلية المحصورة بها وبمستوى أطفالها المشغولة بهم طيلة اليوم. وقتذاك لم تكن تتساوى إنسانياً مع الرجل. غير أن الظروف والعلاقات تغيرت، ودخلت المرأة جميع مجالات الحياة الاجتماعية ونهلت من جميع العلوم والمعارف والمهارات المتوفرة، فأصبح لها دورها ومكانتها في المجتمع، حتى أن تأثيرها في التربية والتعليم المدرسيين أصبح في العقدين الأخيرين أقوى من تأثير الرجل، ناهيك عن أهمية وظيفتها التربوية الموروثة في البيت. لكن، كل هذه التغيرات والتطورات لاتدخل في حسبان رجال القانون الخاضعين لرجال الدين. المرأة تبقى بالنسبة لبعضهم هي المرأة، حتى بعد ألف سنة

أخرى من التطور. المرأة بالنسبة لهم هي المرأة ضعيفة الذاكرة، ولو كانت أستاذة بكرسي في كلية العلوم الطبيعية. ويبقى الرجل، بالنسبة لهم، هو الرجل، ولو كان راعياً أمياً. طبعاً ليست الأستاذة أفضل من الراعي دون قيد أو شرط، إلا أننا لانفهم أيضاً أن تزن شهادة الراعي ضعف ماتزنه شهادة الأستاذة. فقط بسبب هذه الزائدة الصغيرة العجيبة؟!.

ونلاحظ على المادة المستشهد بها (المادة١٢) من القانون أنها تمسّ مواطنية جماعة لابأس بعددها وتأثيرها ومساهمتها في بناء هذا الوطن. نقصد: لماذا يجب أن يكون الشهود مسلمون فقط؟. لماذا لانشترط في الشهود الشروط التي تضمن لنا صحة الشهادة: أن يكون الشاهد عاقلاً بالغاً سامعاً الإيجاب والقبول فاهماً المقصود بهما، لم تسبق له شهادة زور... إلى آخره من الشروط المعقولة والمنطقية. فعلى النقيض مما جاء في القانون،لانرى أية علاقة بين دين المرء وصحة شهادته. الجواب على هذا التساؤل هو أن الزواج المعني بالقانون إسلامي، حتى لو انعقد بين مسلم ومسيحية، بالتالي يبقى فيما بين المسلمين حتى في أمر الشهادة. فلا بدّ لتدين القانون من أن يفرّق بين أبناء المجتمع المختلفين في أديانهم.

كذلك المادة ٤٨ من القانون تمسّ فئة المسيحيين من الشعب، فتقرر الفقرة الثانية منها: "زواج المسلمة بغير المسلم باطل". لماذا؟ -في الحقيقة لايوجد نص ديني بذلك[١٠]، إنما يقول رجال الدين بأن السبب هو أن المسلم يعتقد بنبوءة عيسى بن مريم، ولهذا فهو لن يضطهد زوجته، إن كانت على دين المسيح. أما المسيحي فلا يعترف بنبوءة محمد بن عبد الله، وسيضطهد زوجته دينياً إن كانت مسلمة، على الأقل سيعيّرها بدينها أو قد يصرفها عنه... وما إلى ذلك. -هذا كلام غير مقنع، أولاً لأن

---

١٠) - بعض رجال الدين يستند إلى الآية: "ياأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهنّ حل لهم ولاهم يحلون لهن" (الممتحنة١٠). انظر مجلة: منار الهدى، العدد ٢٢/آب ١٩٩٤ ، ص٣٢ . واضح أن المقصود هم الكفار وليس المسيحيين.

يسوع المسيح ليس نبياً في نظر المسيحيين في بلادنا، بالتالي من الممكن، تبعاً للمنطق المذكور آنفاً، أن يحدث الاضطهاد الديني من قبل الزوج المسلم تجاه زوجته المسيحية، بالرغم من اعتراف الإسلام بالنبي عيسى، وربما بسبب هذا الاعتراف. ثانياً، ليس من الضروري أن يضطهد الزوج المسيحي زوجته المسلمة دينياً، مثلما ليس ضرورياً أن يضطهد الزوج المسلم زوجته المسيحية، كأن يكون متسامحاً أو من الليبراليين دينياً أو لايهتم بأمور العقيدة والدين والخلافات فيها. ثالثاً، قد يضطهد الزوج المسلم نفسه زوجته المسلمة، عندما يفرض عليها فهمه الخاص للإسلام ويرغمها على ممارسات دينية لاترغبها، أو عندما تكون مخالفة له في المذهب الإسلامي. فالخلافات التي قد تثار فيما بين المذاهب الإسلامية ليست أقل حدّة وخطراً من تلك التي قد تثار بين المسلمين والمسيحيين، إذا حدث الجدال التعصبي الذي نهى القرآن الكريم(١١) والنبي محمد عنه. على أن المسألة شكلية من الناحية الدينية، عصبوية في حقيقتها. فما أدرى رجال الدين والقانون أن هذا الرجل مسلم وأن هذه المرأة مسلمة حقاً؟. في الواقع يكفيهم أن يعلن هو وأن تعلن هي الانتماء إلى الإسلام.

بالإضافة إلى هذه المآخذ يلاحظ المرء أن تبرير عدم السماح بزواج المسلمة من غير المسلم يفترض سيطرة الزوج على الزوجة. وهذا ليس صحيحاً تماماً في وقتنا الحاضر، على الأقل إذا كان الزوج من البلدان الرأسمالية المتقدمة. عموماً، النساء يسيطرن أكثر فأكثر على أزواجهن. في أفضل الأحوال نتوقع في المستقبل القريب مساواة بين الزوجين. هذا يعني أنه بإمكاننا أن نفترض أيضاً مع تطور المجتمع اضطهاد الزوجة لزوجها دينياً في الحاضر والمستقبل. بغض النظر عن ذلك، ومهما كانت تبريرات المادة

---

١١) - "ولاتجادلوا أهل الكتاب إلابالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون". سورة العنكبوت، الآية٤٦ .

٤٨ صحيحة، فإنها تنقض مبدأ المعاملة بالمثل. فكيف نتصور أن تقبل طائفة بأن تُزوج بناتها إلى رجال من طائفة أخرى، إذا كنت الطائفة الأخرى تحرم بناتها على رجال الطائفة الأولى؟! لقد كان النبي مخلصاً لمبدأ المعاملة بالمثل، عندما حرّم زواج المسلم من كافرة مثلما حرّم زواج الكافر من مسلمة. وقد كان موقف الرسول مفهوماً، إذ كان الإسلام في بدايته، يتربّص به الأعداء من كل جانب. في ظروفه تلك كان من الطبيعي أن لايسمح بالتزاوج الطوعي بين المسلمات وغير المسلمين، في مجتمع رجالي متشدد وعدائي فوق ذلك. كان الإسلام في صراع، وكان لابد من اتخاذ التدابير اللازمة من أجل البقاء، في جميع المجالات بما فيها الزواج. كانت هذه التدابير سياسية اجتماعية، غابت صفتها هذه عن الكثيرين لترافق مشروع المجتمع العربي الجديد مع نشوء الإسلام، وكون الإسلام لعب دور الاديولوجيا لمشروع الدولة العربية الإسلامية تلك. أما الآن فما من عداوات دينية بين أبناء الشعب ومامن مخاطر داخلية على هذا الدين أو ذاك. أصبح العدو: الاستعمار، الامبريالية، الصهيونية، الرأسمالية العالمية... لقد تغيرت الظروف حقاً!.

وهكذا "تؤمن" دولة بدين معين، فتفرّق بين أبنائها. فبالإضافة إلى مايمكن أن تسبّبه المادة ٤٨ من قانون الأحوال الشخصية من مآس في المجتمع السوري ومن تشجيع غير مقصود لعلاقات خفية لاترضى عنها الأديان ولاأخلاق المجتمع، فإنها تعيق توجه الشعب السوري لأن يصير وحدة واحدة. توحيد الشعب يتطلب إفساح المجال للتزاوج بين أفراده. وطالما هناك تمييز في هذه الناحية، أي طالما بقيت المسلمة لاتتزوج إلا بمسلم، والمسيحية لاتتزوج إلا بمسيحي، فسيبقى لدينا شعبان، وليس شعباً واحداً. فليس مثل التزاوج يصهر الناس في جماعة واحدة، ويمنع تكوّن الطوائف المغلقة التي لايمكن دخولها إلا بالعدوان. ثم إن منع الزواج بين الجماعات الدينية ضمن المجتمع الواحد يستحيل عملياً دون قسر واضطهاد و ـ أحياناً ـ إجرام. فطالما هناك تجاور بين أبناء وبنات هذه الجماعات في السكن، أو

زمالة في التعليم أو العمل، أو رفاقية في الأحزاب والنقابات والاتحادات والجمعيات، أو تعامل في السوق أو احتكاك في الأماكن العامة، بل وحتى رؤية في الشارع، فلابدّ أن تنشأ عواطف بينهم، ومنها عواطف الحب والشهوة بين الشباب والصبايا خاصة. هذه العواطف ستسعى بهم إلى اللقاء، وبعضها لن يجد إرضاءً إلا في الزواج والحياة المشتركة(١٢)، وإلا ففي علاقة جنسية غير زواجية. هذه سنة الكون، فالحب والجنس بشريان خالصان، لايعرفان التفرقة بين الأديان والشعوب.

وقد وعت البشرية ذلك أخيراً، فكان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهنا نأتي على ذكر المأخذ الأخير على المادة ٤٨ وكذلك على المادة ١٢ من قانون الأحوال الشخصية، وهو أنهما تتعارضان مع حقوق الإنسان. فتنص المادة ١٦ ـ ١ من الإعلان المذكور على أن "للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله"(١٣).

تنصّ المادة ١٦ من القانون على أن أهلية الزواج في الفتى تكتمل بتمام الثامنة عشرة، وفي الفتاة بتمام السابعة عشرة من العمر. لكن حكم هذه المادة تنقضه الفقرة الأولى من المادة ١٨ بنصّها التالي: "إذا ادعى مراهق البلوغ بعد إكماله الخامسة عشرة، أو المراهقة بعد إكمالها الثالثة عشرة، وطلبا الزواج، يأذن به القاضي إذا تبين له صدق دعواهما واحتمال جسميهما". إذن فالقانون يسمح بزواج الأطفال، فلا يحرص على سعادة أبناء الشعب، ولايهتم لقيام أسر جديدة فاشلة سلفاً. المسؤولون عن القانون سوف يبررون بالتأكيد هذه الفقرة اعتماداً على أحكام صدرت/ أوممارسات حدثت قبل ١٤٠٠ سنة تقريباً وفي مناخ صحراوي حار. ربما

---

١٢) ـ بحسب زهير حطب، تبلغ نسبة المتزوجين زواجاً مختلطاً قرابة ٨٪ من عدد الزيجات المعقودة سنة ١٩٦٨ في بيروت. انظر تطور بنى الأسرة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦ ، ص٢٧٠ .

١٣) ـ ص٢٢ من طبعة دار الطليعة.

كانت الفتاة هناك في ذلك الوقت تصير بالغة في سن التاسعة أو قبل التاسعة من عمرها. أما الآن فهي طفلة في الصف الثالث الابتدائي.

إن أي قانون عمل عصري يمنع عمل الأطفال دون سن السادسة عشرة[١٤]، فكيف يعيل الطفلان نفسيهما؟ ومن المعلوم أن الطفل لايقدر على تربية الأطفال، فكيف يترك المجتمع أطفاله دون عناية وتربية؟ ثم كيف يتصور المشرّع الجماع بين فتاة في الثالثة عشرة وفتى في الخامسة عشرة؟ على الأرجح لم يبلغ نداء الجنس لديهما بعد، إن هما بلغا فيزيولوجياً، إلى درجة الجماع. احتمال الاغتصاب هنا كبير جداً، لاللفتاة فقط، بل للفتى أيضاً، بتأثير الوسط الاجتماعي الذي يقبل بهكذا زواج. ولاننسى أن الإثنين غرّان، وخاصة في مجتمع شبه أمي جنسياً ومعاد للتنوير الجنسي. سوف يتخبطان غالباً، لن يحسنا التصرف، ولن يُرضيا نفسيهما جنسياً، بل - على الأرجح - سينفران من الجنس... وهكذا نحصل على زوج آخر من المكبوتين الذين تأتيهم المراهقة في الأربعين أو الخمسين من العمر. كما سنحصل غالباً على أسرة تعيسة تضاف إلى غيرها من الأسر التعيسة التي تملأ البلاد وتنتج أناساً تعساء على شاكلتها. كان على القائمين على شؤون المجتمع أن يعطوا هؤلاء المراهقين بعض الحرية، قبل الزواج، وسيرون أن علاقات المراهقة لاتزيد في الأحوال الطبيعية على الغزل وتبادل القبلات.

جاء في المادة ١٧ من القانون: "للقاضي أن لايأذن للمتزوج بأن يتزوج

---

١٤) - يسمح قانون العمل السوري بتشغيل الأحداث بعد تمام سن الثانية عشرة لمدة لاتزيد على ست ساعات في اليوم الواحد، باستثناء بعض الصناعات والأعمال فيفترض للعمل فيها أن تزيد سنهم على خمسة عشرة سنة. المواد ١٢٤ - ١٢٩ من قانون العمل رقم ٩١ تاريخ ١٩٥٩/٤/٥ وتعديلاته. أما القانون الأساسي للعاملين في الدولة الصادر بالقانون رقم ١تاريخ ١٩٨٥/١/٢ فيشترط فيمن يُعين في إحدى الوظائف أن يكون قد أتم الثامنة عشرة من عمره... على أنه يمكن استثناء تشغيل الأحداث في الوظائف الإنتاجية وبعض وظائف الفنانين من هذا الشرط. المادة ٧ - ب .

على امرأته إلا إذا كان لديه مسوغ شرعي وكان الزوج قادراً على نفقتهما". يعقب نجاة قصاب حسن على هذه المادة فيقول: "كان أصل المادة قبل تعديلها بالقانون ٣٤ تاريخ ١٩٧٥/١٢/٣١ خالياً من اشتراط وجود المسوغ الشرعي وقد جاء التعديل يلزم به عند إعطاء الإذن وصدور هذه المادة يفيد الجواز ويترك الأمر للقاضي. والمسوغ الشرعي مثاله أن تكون المرأة مريضة مرضاً يمنع من قيامها بحقوق الرجل أو أن تكون عاقراً"[١٥]. غير أن المسوغ الشرعي يعود تقديره إلى القاضي المعني، ولم يلزمه القانون بالشرطين اللذين أوردهما نجاة قصاب حسن. ولاأظن أن القانون السوري منع عملياً أي رجل من الزواج بثانية وثالثة ورابعة، إذا أراد ذلك وكان قادراًعليه. هذا، مع أن القرآن الكريم، بحسب فهمي له كما بينت في الفصل الثاني من هذا الكتاب، يسمح بالاجتهاد واتخاذ قرار بمنع تعدد الزوجات[١٦]؛ ومن المعلوم أن الرسول نفسه لم يسمح لصهره علي بأن يتزوج على ابنته فاطمة. وقد حرم القانون في تونس بصورة قطعية تعدد الزوجات: "إن تعدد الزواج ممنوع. كل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبحطية (غرامة) قدرها مائتان وأربعون ألف دينار أو بإحدى العقوبتين ولو أن الزواج الجديد لم يبرم طبق أحكام القانون"[١٧]. كذلك في اليمن

---

١٥) - ص٦٨ من المصدر المذكور.

١٦) - الشيخ محمد عبده مثلاً، وهو مرجع ديني، أجاز إلغاء تعدد الزوجات: "فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها... (حقّ للحاكم) أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أوبغير شرط، على حسب مايراه موافقاً لمصلحة الأمة". انظر برهان غليون: محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية، في مجلة: الوحدة، العدد١٣/تشرين الأول ١٩٨٥ ، ص٢٥ .

١٧) - انظر حفيظة شقير: دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس والمغرب والجزائر، في كتاب: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢ ، ص٩٩ .

الديموقراطية، أيام وجودها، كان تعدد الزوجات ممنوعاً إلا بإذن كتابي من المحكمة الجزائية المختصة، وفقط عندما يثبت عقم الزوجة أو مرضها مرضاً مزمناً أو معدياً غير قابل للشفاء[١٨]. وحتى في سوريا يحرّم المسلمون الدروز تعدد الزوجات، وقد نصّ عليه القانون بالنسبة لهم (المادة ٣٠٧ ـ ب).

ويخضع الزواج، بحسب القانون السوري، لمبدأي الذكورية والطبقية، كما هو في الواقع. تبعاً للمادة ٢١ ، "الولي في الزواج هو العصبة بنفسه على ترتيب الإرث بشرط أن يكون محرماً". يقول نجاة قصاب حسن في شرحه: "إذا كانت المرأة ذات ولد بالغ راشد وأرادت الزواج بعد وفاة زوجها أو طلاقها منه فوليها هو ابنها ومن بعده حفيدها، فإن لم يوجد أو كانت بكراً فأولياؤها بالترتيب هم الأب فالجد الصحيح وإن علا ثم الأخ الشقيق[١٩]... إلى آخره. وتشترط المادة(٢٦) في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفؤاً للمرأة. وليس ثمة شرط بأن تكون المرأة كفؤاً للرجل. ويقع على عاتق الرجل تجاه زوجته المهر (المادة ٥٣)، والسكن (المادة٦٥)، والنفقة التي تشمل الطعام والكسوة والسكنى والتطبيب بالقدر المعروف وخدمة الزوجة التي يكون لأمثالها خادم (المادة ٧١ والمادة١٤٥)... هناك اتجاه لدى النساء المتنورات أو المتحررات ولدى الرجال التقدميين يطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة، إنما بإعطاء المرأة نفس حقوق الرجل، دون تكليفها تماماً بواجباته. وهذا برأيي ليس مساواة. فكل حق يقابله واجب، وكل واجب يتبعه حق. لقد قسّم المجتمع القديم العمل وتبعاته من حقوق وواجبات بين الجنسين. فإذا أردنا الآن التغيير باتجاه المساواة فعلينا أن نعيد تقسيم العمل والحقوق والواجبات بما يتفق مع هذه المساواة وبقدرها، وإلا فإننا سوف ننتقل من بطريركية مسؤولة إلى متريركية غير مسؤولة، أو على الأقل سوف نفسد النساء بحقوق لايؤدون واجباتها وبأعمال لايجيدونها

---

١٨) ـ انظر نجيب الشميري: حقوق المرأة في تشريعات اليمن الديموقراطية، دار الهمداني، عدن ١٩٨٤ ، ص٤٥ ـ ٤٦ .

١٩) ـ ص٧١ من المصدر المذكور.

أو لايتحملون تبعاتها[٢٠]. ويبدو أن التشريع التونسي قد تنبه إلى هذه القضية، ففتح كوة صغيرة نحو حلها: "الزوجة تساهم في الإنفاق على العائلة إذا كان لها مال"[٢١].

كذلك نجد قانون الأحوال الشخصية السوري يميز الرجل عن المرأة في مسألة الطلاق. فلا يحق الطلاق إلا للرجل (المواد٨٥ - ٩٤)، وهو متعلق بالكلمة التي يقولها الزوج، فيكون!. غير أن القانون ٣٤ لعام ١٩٧٥ أجرى بعض التعديل (المادة ٨٨ - ١): "إذا قدمت للمحكمة معاملة طلاق أو معاملة تفريق أجلها القاضي شهراً أملاً بالصلح". لكن، إذا أصرّ الرجل بعد هذا الشهر، سجل الطلاق. فيما عدا ذلك لايحد القانون الزوج بأي اعتبار، إلا بدفع المهر المؤخر الذي تعهد سلفاً بدفعه في عقد الزواج. لذلك يكون المؤخر الضخم ضمانة كبيرة ضد تطليق الرجل التعسفي لزوجته. وإذا رأى القاضي (المادة ١١٧) أن الطلاق كان تعسفياً، وأن الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقة جاز له أن يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لايتجاوز مبلغ نفقة ثلاث سنوات[٢٢] لأمثالها (أي بحسب مركزها الاجتماعي والاقتصادي أو بالأحرى بحسب مستواها الطبقي) فوق نفقة العدة. القانون، إذن، يقبل بالطلاق التعسفي، وإن كان يعيقه مالياً، عن طريق النفقة وعن طريق المهر المؤخر الذي لاحدّ لأقله ولالأكثره (المادة٥٤).

أما الزوجة فلا يحق لها الطلاق، إنما للقاضي صلاحية تفريقها عن زوجها (بمعنى تطليقها منه) لأسباب محددة: أولاً، إذا كان في الزوج إحدى العلل المانعة من الدخول، بشرط سلامة الزوجة منها (المادة ١٠٥ - ١). ثانياً، إذا جن الزوج بعد العقد (المادة١٠٥ - ٢). ثالثاً، إذا غاب الزوج بلا عذر مقبول

---

٢٠) - انظر مقالتنا: مطبات في مسيرة المرأة العربية على طريق التحرر والمساواة، في كتاب: أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، دار الحوار، اللاذقية١٩٩٢ .

٢١) - حفيظة شقير، ص١٠٠ .

٢٢) - قبل القانون ٣٤ لعام ١٩٧٥ كان التعويض لايتجاوز مبلغ نفقة سنة واحدة.

أو حكم بعقوبة السجن أكثر من ثلاث سنوات؛ لكن، إذا رجع الغائب أو أطلق السجين والمرأة في العدة (وهي فترة انتقالية بعد الطلاق) حق له مراجعتها (المادة١٠٩). رابعاً، إذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته (المادة١١٠). خامساً، إذاادعى أحد الزوجين إضرار الآخر به بما لايستطيع معه دوام العشرة (المادة ١١٢). والنص الأخير معدل في عام ١٩٧٥ ، حيث ساوى بين الزوجين في طلب إثبات الضرر أمام المحكمة[٢٣].

القانون جد مترو فيما يخص حق المرأة في الطلاق، إلا أنه متساهل مع الرجل[٢٤]. لذلك لايبقى أمام المرأة سوى قيد المهر المؤجل. وإذا كان الزوج ميسوراً، فهو الحاكم بأمره، يطلقها ويتزوج أربع نساء غيرها. فليس تجنياً على القانون أن نقول، إنه لايساوي بين الرجل والمرأة. إنه جوهرياً رجالي استبدادي، يعامل المرأة كسلعة وكموضوع جنس. فالرجل حرّ في أن يطلّق امرأته، عندما يفقد المتعة الجنسية أو لأي سبب آخر. ولكن، إذا كانت المرأة قبل ١٤٠٠ سنة بتكوين عضوي وعقلي ونفسي لايسمح بمعاملتها عموماًبأفضل مما جاء في أحكام القانون المذكور التي تعود إلى تلك الفترة، فإن هذه الأحكام الآن تناقض العصر الذي نحن فيه. هناك أعداد لابأس بها من النساء العاملات اللواتي قد لايحتجن إلى نفقة من الزوج، بل إلى عاطفة ومتعة تخفف من عناء العمل ومشقة الحياة. ثمة نساء عاملات ومتعلمات ومثقفات لايمكن معاملتهن كسلعة، عددهن أصبح كبيراً ويزداد سنة بعد سنة، خاصة منذ الستينات. وهن قادرات على اقتناء "حظيرة من الأزواج"، أكثر مما يقدر الرجال على اقتنائه من الحريم. لو أخذناممارسة الجنس كعملية تقنية بحتة، فالمرأة أقدر عليها من الرجل (وهذا هو سبب اقتصار عمل المومس كاحتراف على النساء حتى الآن)، إلا أنها كمشاركة حسية وجدانية يكون فيها الرجل والمرأة كفؤين.

---

٢٣) ـ نجاة قصاب حسن، ص١١٨ ـ ١١٩ .

٢٤) ـ في تونس الطلاق محرّم من جانب واحد، أي من جانب الرجل وحده أو من جانب المرأة وحدها. انظر حفيظة شقير، ص١٠٢ .

في مجال الحديث عن قانون الأحوال الشخصية بقي أخيراً أن نتطرق بإيجاز إلى موضوع الإرث. إن الأحكام الناظمة للإرث في القانون تتبع بالنسبة للمسلمين الشريعة الإسلامية تبعية تامة. كما نعلم، التوزيع الإسلامي للتركة يفتت الثروة، يعيد توزيعها كل جيل. فتركة المتوفي توزع على عدد كبير من الورثة، يتجاوز حدود الأب والأم والزوجة والأولاد، ولامجال لحصرهم هنا. نظام التوزيع هذا يختلف كلياً عن النظام الإقطاعي (الأوروبي) الذي يحصر الميراث بالإبن البكر، وعن النظام الرأسمالي الليبرالي الذي يأخذ بالوصية[٢٥]، وله مفعول معاكس للنزعة الاقتصادية الرأسمالية التي تجمّع الثروة وتنميها. وقدكانت هذه الخاصية في النظام الاقتصادي الاسلامي مدعاة قديماًوحديثاً إلى تجاوزات كثيرة ومنوعة، كلها مضرة بالنساء، منها: -أن يوزع الرجل ثروته في حياته باسم بيع وشراء على من يريد من أولاده، وهو عادة يحرم البنات منها. - أو يجري الضغط مجتمعياً وعائلياً على البنات للتنازل عن حصصهن من الميراث لصالح أخوتهن الذكور. - أو قسرهن على الزواج من أبناء أعمامهن، بحيث تبقى الثروة ضمن السلالة فلا تذهب إلى الأصهار الغرباء. - أو تسعى الأسرة لإبقاء بنات المتوفي دون زواج (فتجعلهن عوانس) وبالتالي تعود حصصهن عند وفاتهن إلى إخوتهن الذكور. - أو "توقف" الأملاك لصالح فريق من الورثة على حساب فريق آخر، عادة على حساب النساء. وهذا هو مايسمى "الأوقاف الذرية". باستثناء الأوقاف مازالت جميع الطرق الأخرى المذكورة تمارس حتى يومنا هذا لحرمان البنات من حقهن في الإرث، وعلى هذا يتفق الجميع أو يتواطؤون، بمن فيهم الأم، وفي الغالب لايتدخل الأصهار أزواج البنات. ولاأحد، ولاحتى رجل الدين، يرى عملياً في ذلك مخالفة للشريعة.

بغض النظر عن هذه المخالفات، التوزيع الإسلامي للميراث هو ابن عصره،

---

٢٥) - لاتزيد الوصية في القانون على ثلث التركة، ولاوصية لوارث. هذا بصورة عامة. انظر مثلاً المادة ٢٣٨ ، بالنسبة للمسلمين الدروز "تنفذ الوصية للوارث ولغيره بالثلث وبأكثر منه" (المادة ٣٠٧ - ح)

لغير صالح نساء اليوم اللواتي أصبحن يساهمن في تكوين ثروة الأسرة مثل أزواجهن أو مثل إخوتهن الذكور. ينصّ القانون على أنه "للذكر مثل حظ الأنثيين" (المادة ٢٧٧ - ٢ والمادة٢٩٧ - ١). فللإبنة نصف حصة الإبن، وللزوجة نصف حصةالزوج، وللأخت نصف حصة الأخ...الخ، دون دخول بالتفصيلات. هذه هي اللامساواة الأولى. اللامساواة الثانية نجدها في تفضيل قرابة الأب على قرابة الأم، كما هو منتظر من مجتمع ذكوري. وهي مبررة بقدر ماتكون مساهمة فرع الأم في تكوين الثروة الموضوعة للتوزيع أقل من مساهمة فرع الأب. أما اللامساواة الثالثة فهي نصيب زوجة المتوفى. فجأة تجد الزوجة نفسها وقد انتقلت من موقع صاحبة البيت وشريكة الرجل في السراء والضراء إلى موقع واحد من الوارثين الكثر. فهي تنال ربع سهم إذا لم يكن لها أولاد، وتنال الثمن إذا كان لها أولاد، في حين للزوج فرض النصف من تركة زوجته عند انتفاء الولد والربع مع الولد (المادة ٢٦٨). وإذا كان من الطبيعي والعدل أن تتقاسم الزوجة تركة زوجها مع أولادهما، فإن مصيبتها بفقد زوجها ستكون مضاعفة، عندما تجد نفسها، وهي التي شاركت في تكوين ماخلفه زوجها، غريبة، تؤول الأشياء التي كانت لها في حياة زوجها إلى الآخرين (من غير أولادها).اللامساواة الرابعة تكمن في أن الأبناء عصبة بالنفس، بينما البنات عصبة بالغير، تحديداً بأخوتهن الذكور. فإن لم يكن لهن إخوة، فهن صاحبات فرض لاعصبة، أي لايحجبن غيرهن من غير الأصول، كالأعمام مثلاً. في هذه الحالة للواحدة فرض النصف، وللاثنتين فأكثر الثلثان فقط من تركة والدهن[٢٦]. في حين لو وجد للمتوفى أبناء، لكان لهم كامل التركة بعد فرض زوجة المتوفي وأبويه.

---

٢٦) - تقول حفيظة شقير (ص١٠١ من المصدر المذكور): "...إلا أن التجديد الذي أدخل على القانون التونسي، يجعل من البنات والحفيدات يعصبن عمومتهن وأخوالهن وذريتهم، وكذلك صندوق الدولة، عندما يكونن وارثات لآبائهن وأمهاتهن وأجدادهن (عند فقد العصبة، ولم تستغرق الفروض، التركة يرد الباقي على أصحاب الفروض بنسبة فروضهم). أما البنت تعددت أو انفردت، أو بنت الإبن وإن نزلت، فإنه يرد عليها الباقي

جـ - وزارة الأوقاف

المظهر الثالث لارتباط الدين والدولة في سوريا نراه في السلطة التنفيذية، في وجود وزارة الأوقاف. أحدثت هذه الوزارة في عام ١٩٦١ ، إلا أن أجهزتها كانت موجودة قبلئذ وكانت مرتبطة بمجلس الوزراء. وتقوم وزارة الأوقاف منذ إحداثها بالمهام التالية: - إدارة الأوقاف الإسلامية. - التوجيه الديني. - التعليم الديني. - الأعمال الخيرية. - إقامة المشاريع العمرانية.

تشمل الأوقاف الإسلامية قبل كل شيء: "الأوقاف الخيرية وعلى الأخص الأوقاف المنشأة لجهة من جهات الخير المحصلة كالجوامع والمساجد والتكايا والزوايا ودور التوحيد والمدارس والكتاتيب والمكتبات والرباطات (دور الضيافة) والبيمارستانات (دور الشفاء) والحياض والسبلان والمقابر والمقامات والمزارات وماشابهها ويلحق بها جميع العقارات والأموال المنقولة وغير المنقولة الموقوفة على الجهات المذكورة"... إلى جانب أوقاف أخرى[٢٧].

لدى وزارة الأوقاف من أجل القيام بمهمة التوجيه والتعليم الديني ١٢٣٠ جامعاً، وكادر ديني مؤلف من: ١١٦٠ إمام، ٣٠٠مدرس، ٦٣٠خطيباً، ١٠٦٠خادماً، ١٠٦٠مؤذناً، ٢٨٠ قارئاً، ٢٧٠عنصراً في وظائف دينية أخرى[٢٨]. كان هذا في عام ١٩٧٦/١٩٧٧ ، ولاشك أن

ولو مع وجود العصبة بالنفس من الأخوة والعمومة وصندوق الدولة". يجدر بالذكر أن الفقه الجعفري يعامل البنات كالأبناء من هذه الناحية (مع بقاء حصتهن نصف حصة الأبناء). لكن القانون السوري لايستفيد مطلقاً من مذهب جعفر الصادق، مع أنه مذهب أغلب المسلمين الشيعة، والصادق كان فوق ذلك من أساتذة أبي حنيفة.

٢٧) - المادة الأولى من المرسوم التشريعي رقم ٢٠٤ تاريخ١١/١٢/١٩٦١

٢٨) - سورية الثورة في عامها الثالث عشر،صادر عن وزارة الإعلام، دمشق ١٩٧٧ ، ص٢٤٠ .

عدد الكادر قد ازداد كثيراً منذ ذلك الوقت. في مجال التوجيه والإرشاد الديني "تصدر الوزارة توجيهات للمدرسين والخطباء في المساجد والجوامع للتركيز عليها في خطبهم ودروسهم. وهي توجيهات وطنية وقومية وتربوية واجتماعية تتصل بالمفاهيم الدينية، مثل شرح مطامع الصهيونية العالمية والاستعمار، وأبعاد المعركة معهما، وحضّ المواطنين على الجهاد والتطوع في صفوف الجيش الشعبي والدفاع المدني والتبرع بالدم،ودعم مسيرة القطر في معارك رمضان المبارك وبطولات الجيش العربي السوري فيها والنتائج التي حققتها داخلياً وعربياً ودولياً. وكذلك تنوير الرأي العام وتعريفه بخطة الدولة الاقتصادية والإنمائية والتموينية وسواها، والتوجيه الصحي للمواطنين وخاصة عند مداهمة جائحة وبائية للبلاد"(٢٩).

رجال الدين هنا موظفون، ينفذون بصفتهم هذه، مثل غيرهم من الموظفين، سياسة الدولة التي تشغّلهم عندها. ولاشك أن رجال الدين مواطنون أيضاً، ويحق لهم بهذه الصفة أن يعبروا عن آرائهم في شتى الأمور. لكن مايحقّ لهم كمواطنين قد لايجوز لهم كرجال دين موظفين. وبصفتهم مواطنين رجال دين لهم الحق، بل عليهم واجب وعظ الناس بالأخلاق الحميدة والأعمال الطيبة التي يدعو إليها الإسلام.ومن المفرح أن يتبنى رجال الدين قضايا إنسانية وقومية ووطنية. غير أنهم يتعدون حدودهم ويسيئون إلى الدين نفسه، عندما يتحولون إلى جهاز من أجهزة الدولة، إلى بوق دعاية. وفي الحقيقة تسعى كل سلطة حكومية إلى أن تسخرهم لأغراضها،وتنجح إلى حد بعيد في مسعاها، طالما هم تابعون لها إدارياً واقتصادياً. إن تحرير رجال الدين من الأوامر الحكومية وتحرير الدين من الاستغلال السياسي يفرضان استقلالية التوجيه الديني إدارياًوقضائياً. هذا يعني فصل الدين عن الدولة.

ولدى وزارة الأوقاف من أجل القيام بمهمة التعليم الديني "مدارس

---

٢٩) ـ المصدر السابق ص٢٣٩ .

شرعية" إعدادية وثانوية، كما هو مبين في الجدول التالي(٣٠):

عدد المدارس الشرعية وطلابها ومدرسيها في سوريا

البيان		عدد المدارس	عدد الطلاب	عدد المدرسين
١٩٦١	اعدادي	٧	١٣٥٥	١٣٦
	ثانوي	٤		
١٩٦٣	اعدادي	٧	٨٨٥	١٤٨
	ثانوي	٤	٣٨١	
١٩٧٠	اعدادي	٩	٧٤٤	٧٣
	ثانوي	٧	٦١٦	
١٩٨٤	اعدادي	١٠	١٥٣٠	٢٢٠
	ثانوي			
١٩٩١	اعدادي	٢٠	٣٤٣٨	٤٦٢
	ثانوي	١٨	٢١٣٦	

وتتوزع هذه المدارس على المدن التالية في العام الدراسي ١٩٩٠/ ١٩٩١ على التوالي إعدادية وثانوية: دمشق وريفها ٤+٤، حلب ٥+٣، حمص٢+٢، حماه١+١، اللاذقية ٢+٢، دير الزور ١+١، إدلب ١+١، الحسكة ١+١، الرقة ١+١، درعا ١+١، طرطوس ١+١ . على سبيل المقارنة بلغ عدد المدارس الزراعية في العام المذكور ١٤ مدرسة، تعلم فيها ٤٧٠٠ طالب على يد ٤٣٢ مدرساً(٣١).

---

٣٠) ـ سورية الثورة في عامها الثالث عشر، ص٢٣٨ . المجموعة الإحصائية لعام ١٩٩٢ ، ص٣٣١ . التربية في الجمهورية العربية السورية للعام الدراسي ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ ، صادر عن وزارة التربية، ص١٢ ، ١٥ .

٣١) ـ التربية في الجمهورية العربية السورية، ص١٢ .

في سوريا إذن تعليم شرعي، على الرغم من أن دروس الديانة مقررة في جميع المدارس السورية، الابتدائية منها والإعدادية والثانوية، بمعدل ثلاث حصص أو حصتين درسيتين في الأسبوع، منذ الصف الأول ابتدائي حتى الصف الثالث ثانوي. وطالما أن مادة الديانة تُعلّم إجبارياً في المدارس العامة (غير الشرعية) من قبل المعلمين في المرحلة الابتدائية، ومن قبل خريجي الجامعات والكليات الدينية في المرحلتين الإعدادية والثانوية، فإن المرء يتساءل عن ضرورة وجود المدارس الشرعية، إن كان خريجوها لن يمارسوا أعمالاً دينية الطابع. مايحدث هو أن شهادة الثانوية الشرعية تجري معادلتها بالشهادة الثانوية العامة ويُقبل بالتالي حاملوها في الجامعة ووظائف الدولة الإدارية. لكن، إذا كان حامل الثانوية الشرعية سيصبح موظفاً إدارياً أو سيدرس في الجامعة فرعاً غير الشريعة، فمن العقلاني عندئذ أن يكون قد دخل مدرسة ثانوية عامة (علمية أو أدبية).

في طريقة تعليمها الحالية للديانة تقوم المدرسة بالتمييز بين الأطفال دينياً، فتساهم دون وعي في تكوين وتنمية الشعور الطائفي، وذلك عندما تفصل بين تلامذة الصف الواحد في حصة الديانة بحسب انتمائهم الديني. ونحن لانرى بأساً، بل نرى ضرورة، في أن يتعلم تلامذة المدارس "الدين"، إنما كأي مادة معرفية أخرى. هذا يعني أن يطلعوا جميعاً على الديانات المتواجدة في بلادنا وخارج بلادنا، بحسب فهم أتباعها لها، دون اشتراط أن يكونوا مسجلين على هذا الدين أو ذاك، ودون أن يستتبع حضور هذه الحصص الدرسية أي ضغط من أجل ممارسات إيمانية معينة. أما خارج المدرسة فهم أحرار في تعبدهم، بتأثير ذويهم ووسطهم الاجتماعي. فالدين يمكن تناوله معرفياً، ويمكن ممارسته كطقوس وعبادات. المفترض بالمدرسة أن تنقله إلى تلامذتها كمعرفة، وبصورة حيادية لاتؤثر تشويشاً على عقل التلامذة في فهم مواد التعليم الأخرى. فمهما حاول البعض التوفيق بين العلم والدين، فهناك افتراق في الأساس وفي المنطلق: العلوم الطبيعية مثلاً تنطلق من قوانين حتمية،

تنفي إمكانية تدخل يد خفية أو عشوائية، وإلا فلا علم، بينما يقوم الدين على أساس وجود قوى علوية حاضرة في كل لحظة للتدخل من حيث الإمكان وبالتالي خرق جميع القوانين الطبيعية. هذا لايعني حتمية الإلحاد عند اتباع العلم، في الواقع أكثر العلماء مؤمنون، بل مانود قوله هو عدم إمكانية التداخل والتمازج بين الدين والعلم. المخرج الوحيد هنا هو وضع الدين خارج نطاق العلم أثناء العمل العلمي، مثلما يوضع العلم خارجاً أثناء الممارسة الدينية، بكلمة أخرى: فصل الدين عن العلم وفصل العلم عن الدين.

إن معلمي الديانة بتدخلهم في غير مجالهم، بمحاولتهم إخضاع العلم للدين أو إحلال الدين محل العلم، يحقنون الأطفال بالفكر الغيبي، ويعودونهم القبول بأشياء دون التفكير بإمكان حدوثها أو وجودها، ودون محاولة تفسيرها عقلياً أو تعليلها، فيجعلون بذلك من العلم غير ذي ضرورة، ويوقعون التلامذة في تناقض مع أنفسهم لدى تعلم الفيزياء والجغرافيا والبيولوجيا والتاريخ وعلم النفس...حقاً، إن عالم الفيزياء قد يكون مؤمناً (نيوتن مثلاً)، بل قد يكون في ذلك ليس حالة شاذة، إلا أن إيمانه يقع خارج حدود علمه، خارج مختبره، فلا يخلط بين علمه وإيمانه، وإلا لما كان عالماً. يضاف إلى ذلك أن أغلب رجال الدين، إن لم يكونوا جميعاً، غير صالحين لمهنة التربية، ليس فقط لأنهم لايدرسون التربية وأساليب التعليم الحديثة، فيتبعون الطريقة القمعية المتوارثة، بل أيضاً لأنهم مازالوا على سابق عهدهم من تفضيل التهديد على الترغيب والقصاص على المسامحة، والشك على حسن الظن، والاستبداد على الديموقراطية. فتراهم يعيدون على مسامع الصغار آيات التهديد والتعذيب المرعبة، الموجهة أصلاً إلى الطغاة المشركين، لاإلى الأطفال من تلامذة الابتدائية والإعدادية. فتناول الدين تربوياً بهذه الطريقة يضرّ بالأطفال ضرراً نفسياً كبيراً.

إذا بقيت مادة التربية الدينية تُعلّم كإيمان لاكمعرفة، وإذا ظلّ تعليمها

محصوراً في دين معين دون غيره، فإنها تكون عاملاً من عوامل إحداث التفرقة الدينية والتعصب الطائفي لدى الأطفال، وخاصة لدى خروج رفاقهم أبناء الديانة الأخرى من الصف. بالطبع، لم يكن الحل الأمثل لهذه المشكلة أن تفرض دروس دينية منفصلة لأبناء كل طائفة، كما يحدث منذ الستينات في سوريا بالنسبة للتلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين،فالتفرقة تبقى هكذا موجودة. ثم إن التربية الدينية كمعرفة تبرر وجود مذاكرات وامتحانات في هذه المادة، في حين أنه لايمكن ولايجوز أن يُمتحن المرء وأن يُقيّم في مدى إيمانه واعتقاده بدين معيّن!.

وفي مجال الخدمات الاجتماعية تقدّم وزارة الأوقاف المساعدات للفقراء والعجزة واليتامى،وذلك عبر المستوصفات والمياتم والمبرات. فلديها ستة مستوصفات، ثلاثة منها في دمشق وثلاثة في حلب، بلغ عدد المعالجين فيها جميعاًفي عام ١٩٧١ مايقرب من ٣٧ألف معالج. وترعى الوزارة ثلاثة مياتم، اثنان منها في دمشق،هما: دار الأمان للبنين وتضم ١٨٩ يتيماً، ودار الأمان للبنات وتضم ١٤٩يتيمة، وميتم واحد في حلب باسم "مبرة الأوقاف الإسلامية" التي تضم ٨٠ يتيماً[٣٢]. هذه مؤسسات خيرية ولاشك. لكن، من هم هؤلاء المرضى الذين تعالجهم مستوصفات وزارة الأوقاف، ومن هم هؤلاء اليتامى الذين تؤويهم؟ -مسلمون، كما نظن، وإلا فلماذا لاتشرف وزارة الصحة على هذه المستوصفات، وهي الوزارة المختصة، ولماذا لاتشرف وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل على المياتم وهي الوزارة المسؤولة أصلاً؟. إن ماتقدمه وزارة الأوقاف في مجال الصحة والرعاية الاجتماعية ضئيل جداً بالمقارنة مع ماتقوم به وزارة الصحة أو وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل. إن إصرار وزارة الأوقاف الأسلامية على الفعل في المجالات المذكورة قد يكون له معنى رمزي، غير

---

٣٢) ـ الحركة التصحيحية ـ وقائع وأرقام، رقم ٤ ، ص٥١ . سورية الثورة في عامها الثالث عشر، ص٢٤٠ .

أن الدولة هي الدولة، سواء أكان اسمها وزارة الأوقاف أم وزارة الصحة أم وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل. لذلك من الأفضل إعطاء المهام لأصحاب الصلاحية والاختصاص، وإلا كانت الدولة لطائفة دون أخرى، وعندئذ تضطر الطوائف المهملة أو المستبعدة لأن تقوم بتدبير أمورها بنفسها، ونجد من ثم أنفسنا في دولتين ووطنين أو أكثر، ونحن الذين أردنا وطناً عربياً واحداً!. هذا لايعني المطالبة بمنع قيام المؤسسات والجمعيات الخيرية، الحكومية والأهلية، أو إلغاء القائم منها، بالعكس فهي مفيدة جداً، بل يعني أنه لاخير في العمل الخيري الطائفي.

أخيراً، تعطي وزارة الأوقاف لنفسها مهمة دعم النهضة العمرانية في القطر، وحل أزمة البناء والسكن، وإنشاء الفنادق السياحية والمراكز التجارية[٣٣]... بذلك أخذت تنحو إلى الأعمال التجارية والاستثمارية. إننا نرى أن البشر قادرون على تنظيم أمورهم الدينية بأنفسهم، ولاحاجة ليكون بالضرورة بين الإنسان وربّه،بينه وبين مثله العليا، أي وزير أو رجل دين. وهم أقدر على أمورهم الدنيوية. لذلك، لاحاجة - برأينا - لوزارة أوقاف إسلامية أو مسيحية أو غير ذلك، لافي الأمور الدينية ولافي الأمور الدنيوية. أولاً، لايجوز أن "تدنّس" نفسها المؤسسة الدينية، أو أن "يدنّس" نفسه رجل الدين بأمور الدنيا التجارية. ثانياً، لاتجيد المؤسسة الدينية ولايجيد رجل الدين الأعمال التجارية، بل لايجوز أن تجيدها أو يجيدها، لأنهما يُفترض أنهما منصرفان إلى أمور الدين. ثالثاً،ليس لانشغال المؤسسة الدينية ورجالها مبرر ديني للقيام بأنشطة اقتصادية. لابد أن رجال الدين يعلمون قبل غيرهم، أن الإسلام في أصوله لايعرف "رجال الدين" ولايعترف بمؤسسة ذات سلطة روحية، بل يطلب من كل فرد أن يكون في الوقت نفسه رجل دنيا ورجل دين. والسؤال الآن: كيف يبرر رجال

٣٣) - سورية الثورة في عامها الحادي عشر، وزارة الإعلام، دمشق ١٩٧٤، ص٢٧٧ . سورية الثورة في عامها الثاني عشر، دمشق، ١٩٧٥ ص٣٣٠ .

الدين وجودهم؟ لاشك، أن المرء، حين لايستطيع تبرير وجوده، سينتهي حتماً، إذ سيفقد عندئذ سبب وجوده، معنى حياته. وطالما أن رجال الدين مازالوا رجال دين، فإنهم قد وجدوا ولابد تبريراً لأنفسهم كرجال دين. فإذا كان نشاطهم للدين والدنيا،فقد تساووا عندئذ مع المسلم العادي ولاداعي لوجودهم. أما إذا كان محصوراً في الدين، فيمكن في هذه الحالة تجاوزاً تبرير وجودهم بتطور المجتمع وتماديه في تقسيم العمل، بحيث فرض تخصص البعض في المعرفة والخدمة الدينية. رابعاً،لأسباب دينية لاتستطيع المؤسسة الدينية ورجالها أن يقوموا بالأعمال التجارية والاستثمارية على أصولها العلمية الحديثة. هل يقبلون مثلاً بالتعامل المصرفي الذي لايكون إلا مع الفائدة؟ هل يمكن أن تقدم الخمرة في الفنادق السياحية التي تبنيها وزارة الأوقاف؟... لكل هذا، الأفضل للدين وللذين يحرصون عليه، الابتعاد عن الأعمال الرأسمالية والتجارية.

بعد هذا لنلق نظرة إلى المشاريع الاستثمارية التي تقوم بها وزارة الأوقاف أو تخطط للقيام بها. في الخطة الخمسية الثانية ١٩٦٦ - ١٩٧٠ بلغت اعتمادات الوزارة كالتالي[٣٤]: (بآلاف الليرات السورية)

ترميم وإصلاح المساجد القائمة	١٤٩٥
مشاريع ابنية مباشر بها	٦٠٦٠
مشاريع إتمام المساجد المباشر بها	٧٣٨
المجموع	٨٢٩٣

وهذا مبلغ ضئيل، إذا ماقورن باعتمادات الخطة الخمسية الثالثة ١٩٧١ - ١٩٧٥[٣٥]:

٣٤) ـ المرسوم التشريعي رقم٨٦ تاريخ ١٩٦٦/٨/٦ المتضمن اعتمادات الخطة الخمسية الثانية.

٣٥) ـ المرسوم التشريعي رقم ٨ تاريخ ١٩٧١/١/٣١ المتضمن اعتمادات الخطة الخمسية الثالثة.

استثمارات وزارة الأوقاف (بآلاف الليرات السورية)

	عملة محلية	عملة أجنبية	المجموع	منه تسهيلات ائتمانية،
جوامع ومساجد	١٦١٢	١٦١١	٣٢٢٣	١٠٠٠
أبنية استثمارية	٥٠٠٠	١٠٠٠٠	١٥٠٠٠	٧٠٠٠
مدارس دينية	٧٠٠	٧٠٠	١٤٠٠	–
مبرات ومياتم ومستوصفات	٤٢٠	٨٩٥	١٣١٥	–
مقابر	٥٦٧	٥٦٨	١١٣٥	–
مشاريع احتياطية	٤٤١٠	٤٤٠٠	٨٨١٠	–
المجموع	١٢٧٠٩	١٨١٧٤	٣٠٨٨٣	٨٠٠٠

يؤخذ من هذا الجدول، أنه سينفق خلال السنوات الخمس من ١٩٧١ ـ ١٩٧٥ مبلغ ٣١ مليون ليرة سورية تقريباً على مشاريع وزارة الأوقاف، أكثر من نصفه على أبنية استثمارية، و٥٩٪ منه على مواد مستوردة، و٢٦٪ منه تسهيلات ائتمانية (أي ديون). وهذا المبلغ سيقتطع من مصادر الشعب العربي السوري لصالح المؤسسة الدينية الحكومية. ولايقتطع من المسلمين فحسب ـ ولوكان هذا التصنيف قسرياً أو شكلياً ـ ، بل أيضاً من غير المسلمين.

ويبدو أن وزارة الأوقاف قد استبعدت منذ الخطة الخمسية الرابعة (١٩٧٦ ـ ١٩٨٠) إلا أنها تابعت نشاطها الاستثماري. وقد فاقت استثماراتها الملحوظة لعام ١٩٧٦ جميع ماتضمنته الخطط الخمسية

السابقة[٣٦] (بآلاف الليرات السورية):

الوزارة والمديريات:	ـ مشاريع دينية وخيرية	٤٤٧٨
	-مشاريع دينية وتجارية	١٣٨٠
	-أبنية تجارية وسكنية	٢٣٨٠٠
	المجموع	٢٩٦٥٨
دوائر وشعب الأوقاف:	-جوامع ومساجد	٦٣٤٩
	-أبنية	١٨٠٧٣
	-مقابر ومشاريع تعليمية خيرية	٢٤٧٥
	المجموع	٢٦٨٩٧
المجموع العام		٥٦٥٥٥

فيبلغ مجموع قيمة مشاريع عام ١٩٧٦ أكثر من ٥٦مليون ليرة سورية، وهي ستصرف ـ كما نلاحظ ـ بأغلبها (أكثر من ثلاثة أرباعها) على أعمال تجارية. فيما بعد لم تعد تذكر مشاريع استثمارية لوزارة الأوقاف، وأظنها دخلت في الميزانية العادية (الجارية) تحت الباب الرابع كنفقات تحويلية، وهذه بلغت في عام ١٩٩١/٣٠٦٢٨ ألف ليرة سورية من أصل مجموع الميزانية البالغ ٥٥٥٦١ ألف ليرة[٣٧]،أي ٥٥٪.

بخصوص "المهمة الأساسية" لوزارة الأوقاف، كان يجري بناء الجوامع بشكل مثير للانتباه في أية مدينة سورية يزورها المرء منذ بداية السبعينات.فهل أصبح الناس أكثر إيماناً من السابق؟ الدين الإسلامي يدعو إلى البساطة، وكل مكان ـ من حيث الإمكان وبحسب تعاليم الدين نفسه ـ صالح للعبادة. وهل الإيمان متعلق بفخامة البناء، وهل هو متوقف على كون الرخام مستورداً من إيطاليا؟ في بلد يشكو من قلة المساكن،بل يعاني

٣٦) ـ سورية الثورة في عامها الثالث عشر، ص٢٤١ ـ ٢٤٢ .

٣٧) ـ المجموعة الإحصائية لعام ١٩٩٢ .

من أزمة سكنية، حيث يعيش أغلبية أبناء الله في مساكن ضيقة غير صحية وغالية الإيجار بما لايتناسب مع دخولهم، حتى أصبح السكن مانعاً من موانع الزواج، في بلد كهذا من الطبيعي، بل ومن المفروض أن تساهم الدولة في تأمين المساكن الشعبية. المؤمن يستطيع أن يصلي أينما شاء. هذا إذا غضضنا النظر عن كون المساجد والجوامع الموجودة كافية. أما العامل والموظف والحرفي والطالب فلا يمكنه الاستغناء عن مسكن يقيه عوامل الطبيعة والمرض والفضولية والاعتداء (المحتمل) من الآخرين، ويسمح له بالنوم والراحة والاغتسال والترويح عن النفس، ليعود إلى العمل برغبة ونشاط. هو بحاجة إلى المساكن الشعبية حقاً، وبحاجة أيضاً إلى أماكن ثقافية وترويحية مثل المكتبات العامة والمراكز الثقافية ودور المسرح والسينما والحدائق والمنتزهات، إنما ليس من وزارة الأوقاف، بل من البلديات ومن مؤسسات حكومية مختصة لاتفرق بين المواطنين ولاتذهب بالأرباح، إن وجدت ولابد، إلى مجالات أخرى لاتعود بالنفع المادي عليه.

وللأمر جوانب أخرى. فقد نشط -بفعل المنافسة- أيضاً بناء الكنائس. لكن، بينما تموّل الجوامع والكنائس من قبل وزارة الأوقاف ومن تبرعات المسلمين، تموّل الكنائس من المواطنين المسيحيين، وربما من جهات أخرى. إلا أن نقطة الخلاف ليست هنا، وإن كان هذا التنافس ينعش الطائفية. الخلاف الجوهري يكمن بين أن يترك الأمر للناس أنفسهم، فيقررون بناء أو عدم بناء مسجد جديد أو كنيسة جديدة، ويتحملون نتائج هذا القرار، أو أن يصدر القرار من سلطة خارجة عنهم. الخلاف بين أن يُترك لهم تقدير حاجاتهم وترتيب هذه الحاجات بحسب مضروريتها، أو أن تفرض عليهم الحاجات وأولوياتها. هنا الخلاف المبدئي. ونحن نرى أن المسؤولية يجب أن تعطى للناس المعنيين، لأنهم - في النتيجة - هم الذين يدفعون الثمن في كل الأحوال.

وزارة الأوقاف شكل هام من أشكال دمج الدين بالدولة - وزارة بوزير وميزانية وموظفين وإلى آخره من مستلزمات الوزارة. لنلق نظرة على بعض

ماتستهلكه هذه الوزارة من قوة عمل وموارد وطنية[٣٨]:

السنة	عدد العاملين	مجموع نفقات الموازنة(ألف ل.س)
١٩٦٢	٢٩٨	١٢٨٨
١٩٦٥	٣٣٨	٢٣٦٦
١٩٦٨	٣٤٩	٢٩٩٠
١٩٧١	٣٨١	١٠٦٦٩
١٩٧٤	١٤٢٠	١٢٦٨٣
١٩٧٧	٣٣٤٠	٨٤٨٥
١٩٨١	٣٣٧٧	٢٧٥٣٢
١٩٩١	٤٨٥٢	٧١٤٨٥

من هذا الجدول نرى أن وزارة الأوقاف قد توسعت نفقاتها. وهي في عام ١٩٩١ تستخدم حوالي خمسة آلاف من العاملين و٧١مليوناً ونيف من النفقات العامة للدولة. ويجدر بالذكر أن ٧٢٪ من العاملين في الوزارة في عام ١٩٧٨ ، و٨٥٪منهم في عام ١٩٨١ كانوا غير خاضعين لأي نوع من أنواع التأمينات الموجودة في سوريا[٣٩].

نحن نرى أن مجالات أخرى كانت أجدر بالعاملين والنفقات والاستثمارات المعروضة في الجداول الأربعة السابقة، وذلك لصالح الناس ولصالح الدين أيضاً. يرى الناس في الدين ملاذاً روحياً من علاقات الواقع النفعية، بينما تعيدهم المؤسسة الحكومية الدينية إلى الواقع الذي يهربون منه. فعلاقات التجارة والربح، البيع والشراء، التأجير والاستئجار، العامل ورب العمل، هي علاقات طبقية، تثير صراعات، وتضع المؤسسة الحكومية

٣٨) ـ المجموعة الإحصائية لعدة سنوات، منها: لعام ١٩٨٢، ص٧٩،٤٠١ . لعام ١٩٩٢ ، ص٧٨ ، ٤٢٧

٣٩) ـ انظر المجموعة الإحصائية لعام ١٩٧٩ ، ص١٣٥ . لعام ١٩٨٢ ، ص٨١

الدينية في صف المستغلين الرأسماليين. وإذا لم تربح المؤسسة من أعمالها الاستثمارية ولم تستغل قوة العمل، فهي تاجر أو رأسمالي أو رب عمل فاشل، مآله إلى الإفلاس (لولا إعانة الدولة). المحاسبة التجارية الصحيحة تأمر بوضع فائدة على الرأسمال المستثمر، أكان رأسمالاً مقترضاً (غريباً) أو رأسمالاً خاصاً، وذلك لتحقيق المبدأ الاقتصادي في المشروع. فهل تقبل وزارة الأوقاف بالفائدة؟ وهكذا فإن ولوج المؤسسة الدينية لمجال الأعمال التجارية هو دخول في زقاق مسدود، لامخرج منه إلا بالرجوع عنه.

د ـ صيام وحجّ الموظفين

درسنا حتى الآن ثلاثة أشكال لاندماج الدين والدولة في سوريا، وهي تقوم على أسس ذات أصول تاريخية، ولها تبعات سياسية واقتصادية واجتماعية. إلا أن الأصل التاريخي لايفسر وحده هذا الترابط بين الدين والدولة. ففي اوروبا القرون الوسطى كان الترابط أشدّ، بينما هي الآن على العموم علمانية أو شبه علمانية. إذن لابدّ من وجود قوى اجتماعية اقتصادية مؤثرة في منطقتنا العربية استطاعت وتستطيع تحقيق ذلك أو الإبقاء عليه. هذا مابحثناه في الفصل الرابع و(إلى حدّ ما) الخامس من هذا الكتاب. ثم رأينا كيف استطاعت هذه القوى المؤثرة بأشكالها الطبقية المختلفة أن تفرض أو تصون بمساعدة الاديولوجيا الدينية أساساً دستورياً وآخر قضائياً وثالثاً حكومياً للاندماج. اعتماداً على ذلك سوف نبحث فيما يلي في أشكال أخرى لاندماج الدين بالدولة، منها هذا الشكل الإداري: صيام رمضان والصلاة في دوائر الدولة أثناء الدوام وحجّ الموظفين إلى بيت الله بإجازة حج مدفوعة الأجر.

الدولة السورية تصوم. نعم تصوم!. إذا كان صيام الفرد يعني الامتناع عن الأكل والشرب، فإن صيام الدولة يعني الامتناع عن العمل. في رمضان ١٩٦٩ صامت الدولة السورية ساعتين في اليوم، من الثامنة حتى

العاشرة صباحاً، فاقتصرت فترة عمل الموظفين على أربع ساعات. في رمضان ١٩٧٠ تعطل العمل في دوائر الدولة من الثامنة حتى التاسعة صباحاً وحُذفت ساعات عمل بعد الظهر. ومنذ عام ١٩٧١ حتى الآن في عام ١٩٩٥ يداوم الموظف السوري على عمله في شهر رمضان خمس ساعات في اليوم بدلاً من ست ساعات ونصف، من التاسعة صباحاً حتى الثانية بعد الظهر.

إن ساعتي راحة صباحية في الفراش لمدة شهر بالنسبة للفرد لاتعنيان أكثر من إجازة متقطعة، مريحة ولذيذة، خاصة إذا لم يكن هذا الفرد من الصائمين. لكن، إذا حسبنا عدد الموظفين والمستخدمين والعمال في دوائر الدولة[٤٠]، فإن الأمر يختلف كلياً. لنأخذ الأعوام ١٩٧١ - ١٩٩٥ كأساس للحساب. فترة الدوام الرسمي في الأشهر العادية ست ساعات ونصف في اليوم للعاملين في القطاع الإداري (٨ساعات للعمال أو للقطاع الإنتاجي في اليوم). أما في رمضان ففترة العمل خمس ساعات في اليوم لمدة ستة أيام في الأسبوع. وإذا علمنا أن في أكثر دوائر الدولة، في جميع الدوائر الكبيرة وفي أبنية الدولة الحديثة، مسجداً للصلاة، وأخذنا بعين الاعتبار، أن الصيام "يتطلب" الصلاة (بمفهومها الطقوسي الشكلي)، وأن النزوع نحو الصلاة أيام رمضان يكون أقوى لدى الصائمين[٤١]، فإن فترة العمل الضائعة فعلياً من أجل رمضان تزيد وسطياً على ساعتين في اليوم، ولاتقل بتقديري عن ساعتين ونصف وقد تصل إلى ثلاث ساعات، وخاصة منذ أواسط السبعينات حتى أواسط الثمانينات.

يلاحظ، إلى جانب ذلك، أن العاملين لدى الدولة يهدرون في الأشهر

---

٤٠) - بموجب القانون الأساسي للعاملين في الدولة لعام ١٩٨٥ سمي الجميع "عاملين"، مفردها "عامل"

٤١) - وخاصّة أن رمضان حجة مخرسة، أكانت مقنعة أم غير مقنعة. فيمكن أن ترى الموظف قد ترك عمله، دون أن تتجرأ على إبداء الملاحظة، لأنه ذهب ليقرأ القرآن أو للصلاة (وربما لسبب ثالث)، لأنك ستبدو عندئذ ضد الإسلام.

العادية مايزيد على الساعة والنصف أو الساعتين من وقت عملهم اليومي. هناك وسطياً نصف ساعة تذهب بين التحيات والدردشات الصباحية بين الزملاء والتحضير للعمل، بالإضافة إلى بعض التأخر(٤٢). ثم تضيع أكثر من نصف ساعة على الفطور وشرب القهوة وغيرها من المشروبات (غير الكحولية) وللقيام بالزيارات للزملاء في الغرف الأخرى أو استقبال الزيارات من الداخل ومن الخارج. في العقد الأخير زاد زمن هذا الهدر إلى ساعة وأكثر، بحكم تضخم الجهاز الإداري وقلة العمل المطلوب منه أصلاً بالقياس إلى عدده، بالإضافة إلى ضعف الحافز للعمل بتأثير تآكل الأجر. يضاف إلى هذا أن الموظفين يتوقفون عادة عن العمل قبل انتهاء الدوام الرسمي بنصف ساعة، ويغادرون مكاتبهم قبل انتهاء العمل رسمياً بربع ساعة. إلا أن هذه الساعة ونصف الضائعة (أو هاتين الساعتين) غير متعلقة بشهر رمضان. بالتالي فإن فترة الدوام الفعلي في رمضان تبلغ وسطياً مابين ثلاث ساعات وساعتين ونصف ساعة فقط في أفضل الأحوال. فتضيع بذلك ساعتان أو ساعتان ونصف من الدوام الرسمي الرمضاني أو مابين ثلاث ساعات ونصف وأربع ساعات بالقياس إلى الدوام الرسمي العادي، على أقدر تقدير.

الجدول التالي يعطينا الصورة المعروضة رقمياً:

	ساعات الدوام الرسمي		ساعات الدوام الفعلي	
	في اليوم	في الاسبوع	في اليوم	في الاسبوع
في الشهر العادي	٦,٥	٣٩	٥	٣٠
في شهر رمضان	٥,٠	٣٠	٣	١٨

٤٢) - يبدأ الموظفون المسيحيون دوامهم يوم الأحد مابين العاشرة والعاشرة والنصف بدلاً من الثامنة، كي يتسنى لهم حضور الصلاة.

فيبلغ زمن العمل الضائع في الأشهر العادية ٩ساعات في الأسبوع و٣٨ساعة في الشهر لكل عامل (٢٣٪)، ولأسباب رمضانية ١٢ساعة في الأسبوع أو ٤٨ساعة في الشهر لكل عامل (٤٠٪)، المجموع ٢١ساعة في الأسبوع أو ٨٤ساعة في الشهر لكل عامل (٥٤٪). هكذا، في بلد متخلف يحاول التقدم، في حالة نزاع دائم مع الصهيونية والامبريالية والرجعية، نرى الدولة تخسر أكثر من نصف وقت العاملين في مكاتبها خلال شهر رمضان المبارك،، ويعيش المواطن شهراً كاملاً من عرقلة المعاملات وخشونة التعامل والنرفزات.

ويمكننا حساب خسارة الاقتصاد الوطني انطلاقاً من عدد العاملين في الدولة في سنوات مختارة(٤٣):

العام	عدد الموظفين	عدد المستخدمين	المجموع
١٩٦٩	٣٧٤٧٣	١٨٣١٢	٥٥٧٨٥
١٩٧٠	٤٠٤١١	٢٢٩٤٧	٦٣٣٥٨
١٩٧٥	٦٢٠٩٤	٢٧٨٤٢	٨٩٩٣٦
١٩٨٠	٩٦٣٥٩	٣٤٣٧١	١٣٠٧٣٠
١٩٩١	-	-	٦٨١٣٩٣

والآن إذا أجرينا بعض الحسابات البسيطة، مستعينين بالجدولين السابقين، تبين لنا أن زمن العمل المهدور بمناسبة شهر رمضان فقط (أي بغض النظر عن أسباب الهدر الأخرى) يساوي حوالي ٤٦٨ ألف يوم

٤٣) ـ المجموعة الإحصائية لعام ١٩٧٩، ص١٤٥، ١٥٠ ـ لعام ١٩٨٢، ص٩٠ ـ ٩١ ـ لعام ١٩٩٢، ص٨٥

عمل عامل في عام ١٩٧٠ ، و٩٦٥ ألف في عام ١٩٨٠ ، وأكثر من ٥ملايين يوم عمل عامل في عام ١٩٩١ . وباعتبار أن كل عامل يهدر في شهر رمضان ٤٠٪ من وقت العمل، يكون بالنتيجة كأن الدولة دفعت أجر شهر لـ٢٥ألف عامل في عام ١٩٧٠ ، ولـ ٥٢ألف في عام ١٩٨٠ ، ولـ٢٧٣ ألف عامل في عام ١٩٩١ ، دون أن يبذل هؤلاء أية قوة عمل، أي كأنها دفعت للأعداد المذكورة من العمال تعويضات بطالة مقنّعة. كذلك بعملية حسابية بسيطة يظهر لنا، كأن الدولة تمنح جميع العاملين لديها كل سنة إجازة رمضانية مدفوعة الأجر لمدة ٧أيام.

هل هذا عقلاني؟ أهكذا هو الإسلام؟ هل الإيمان يفرض على الدولة والإنسان هذا الهدر وهذه الخسارة في شهر رمضان، ناهيك عن أنواع الخسارة الأخرى؟ هل يبرهن الإنسان على إيمانه بالصيام أكثر أم بالعمل الشريف؟ ربما كان بعض رجال الدين يفضلون الصيام على العمل. لكن الإنسان المؤمن العادي والعامل يقدّس العمل أكثر من تقديسه للصيام، فهو يرى ويحسّ أن العمل أيضاً نوع من الصلاة، فمنه تحيا البشرية، العامل منها وغير العامل. مع ذلك، ليس الخيار بين الصيام والعمل، بل بين استغلال الصيام لهدر العمل أو الفصل بين العمل والصيام باعتباره مسألة شخصية تخص العلاقة بين الصائم وربّه. وإلى اولئك الذين يصدرون تلك القرارات والذين يدافعون عنها نتوجه بالسؤال: لو كانوا هم أرباب العمل، أكانوا يسامحون عمالهم بساعتي عمل يومي في شهر رمضان؟ طبعاً لا، فالقطاع الخاص لايفعل ذلك، ولايخطر على بال أحد أن يطالبه به. إذن، هم يجودون بغير مالهم، ويتهاونون ويتسامحون فيما لايخصّهم. فكأن الدولة مزرعة سائبة، كأن مالها ليس مال الشعب.

ولايتجلى "صيام" الدولة بهذه الهدية من ساعات العمل فقط، بل أيضاً في تدخلها بسلوك المواطن، إذ تفرض عليه أن يتظاهر بالصيام أمام عامة الناس. أنا شخصياًأعتبر مراعاة شعور الصائمين نوعاً من الرقي الإنساني. مع ذلك لاأرى من الحق أن تصدر وزارة الداخلية كل سنة

تعميماً "للتشديد في ملاحقة المفطرين علناً وتقديمهم إلى القضاء استناداً لنص المادة ٤٦٢ من قانون العقوبات"(٤٤). في بعض السنوات يبقى التعميم حبراً على ورق، وفي بعضها يطبق وقد يُحبس المفطر علناً إلى نهاية شهر رمضان.

من مظاهر دمج الدين بالدولة أيضاً إعانة الدولة للحجاج من الموظفين. فقد نصت المادة ٥١ (المعدلة بالمرسوم التشريعي رقم ١٤٥ تاريخ ١٣/٩/١٩٦٢) من قانون الموظفين الأساسي ذي الرقم ١٣٥ تاريخ ١٠/١/١٩٤٥ على أن: "يمنح الموظف لمرة واحدة فقط إجازة مدتها ٤٥يوماً براتب كامل لأداء فريضة الحج. كما يمنح الموظف من أبناء الطوائف المسيحية لمرة واحدة فقط إجازة مدتها ٧أيام براتب كامل لزيارة بيت المقدس". وورد في بلاغ وزارة المالية رقم ١٠/ب - ٢٥ - ٢ تاريخ ٢/٢/١٩٥٨: "ينحصر حكم إجازة الحج بالموظفين المسلمين دون غيرهم، لأن الحج فريضة إلزامية عند المسلمين. إن إجازة الحج هي إجازة استثناءية تمنح لمرة واحدة، ولذلك لاتدخل في حساب الإجازات الإدارية والصحية". ونصّت المادة ٥٦ من القانون الأساسي للعاملين في الدولة رقم١ تاريخ ٢/١/١٩٨٥ ، وهو الذي حلّ محل القانون ١٣٥ لعام١٩٤٥ على أن: "آ- يمنح العامل، لمرة واحدة طوال خدمته، إجازة بكامل الأجر لأداء فريضة الحج، مدتها: - ٣٠ يوماً للمسلمين. -٧أيام للمسيحيين. ب-يتوقف منح هذه الإجازة على وجود العامل مدة لاتقل عن خمس سنوات في الخدمة لدى الجهة العامة. ج-لاتدخل هذه الإجازة في حساب الإجازة الإدارية السنوية". على أنه من المعلوم أن الحج فريضة إلزامية عند المسلمين "لمن استطاع إليه سبيلا". فمن يستطيع لايحتاج إلى إعانة الدولة، ومن لايستطيع ليس مفروضاً عليه الحج. لماذا إذن خسارة الدولة والاقتصاد الوطني لهذا الشهر؟!.

---

٤٤) - مثال ذلك التعميم الصادر في ٣١/٨/ ١٩٧٦،والتعميم الصادر في ٨/٧/١٩٨٠

هـ - في المجال الإعلامي

الارتباط الدستوري والقضائي والحكومي والإداري للدين بالدولة كدعامة حقوقية للطبقة والفئات صاحبة المصلحة في هذا الارتباط، يخلق نوعاً من "وحدة حال" بين مصالح رجال الدين ومصالح أهل الدولة أو مصالح الطرفين في الوضع الاجتماعي والسياسي القائم. وحدة الحال هذه تنعكس دعائياً بشكل دفاع مشترك عن مصالح الشريك في وسائل الإعلام والتثقيف. مع ذلك، فنحن نؤكد أن فصل الدين عن الدولة هو مطلب لصالح الدين كعلاقة بين الإنسان وربه، ولمصلحة الدولة في بلد متخلف تستلم الدولة فيه زمام القيادة في الاقتصاد والمجتمع. هنا تنتهي الجوامع عن كونها قاعات للخطابة السياسية المؤيدة على طول الخط، إلا ما ندر، فتقي نفسها بذلك من الابتذال ومن التذبذبات المرتبطة بالتغيرات السياسية، وبالتالي ظهور رجال الدين المعنيين بمظهر الانتهازية والوصولية والإمعية التي تنافي روح الدين. بالمقابل لا تسخر وسائل الإعلام في خدمة رجال الدين كفئة ممتازة في المجتمع، من أجل تثبيت أو تقوية سلطتها المتأتية عن تكوين عقائد الناس والتأثير على سلوكهم، عادة بمنهج دوغمائي (نصوصي) جمودي. بالمحصلة أن لا يُسخر الدين في وسائل الإعلام بصورة مباشرة أو غير مباشرة للدعاية لأوضاع اجتماعية اقتصادية وسياسية معينة، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأوضاع لصالح الجماهير أم ضد مصالحها (فالمشكلة ليست هنا).

في سوريا تسهل نسبياً عملية الارتباط الإعلامي بين رجال الدين والدولة، بسبب كون القطاع الإعلامي بشكل كلي تابعاً للدولة من حيث الملكية والإدارة والرقابة. إن الترابط التشريعي والتنفيذي والقضائي والإداري بين الدين والدولة لا بد أن يتمدد في أي بلد إلى المجال الإعلامي، خاصة لما أصبح للإعلام من أهمية في حياة الإنسان المعاصر مع

تواجد المذياع والتلفاز في كل بيت. هذا إلى جانب أن كل طبقة سائدة أصبحت، من جديد في عصرنا الحالي، لاتستغني عن الدين ممثلاً برجاله للقيام نيابة عنها بالوظيفة الاديولوجية التي تمنح الشرعية لسلطتها.

كان هذا بصورة عامة. على صعيد الواقع السوري يبين لنا الجدول التالي حصة البرامج الدينية من فترة البث الإذاعي للأعوام ١٩٧٢ و١٩٧٨ و ١٩٨١، البالغ مجموعها على التوالي ٧٢٧٤ و٧٦٩٨ و٧٦٧٢ ساعة(٤٥):

حصص البرامج الإذاعية من مجموع فترة البث بالنسب المئوية

الموضوع	١٩٧٢	١٩٧٨	١٩٨١
ثقافة	١٢	١٢	١٠
منوعات	٢٦	٢٦	١٦
ديني	٧	٥	٦
رياضة	-	-	١
تمثيليات	٥	٥	٣
أخبار وسياسة	١٤	٢٤	٣٦
موسيقى وغناء	٣٤	٢٧	٣٦
متفرقات	٢	١	١
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠

يظهر في هذا الجدول أن حصة البرامج الدينية تتراوح بين ٥-٧بالمئة من مجموع فترة البث الإذاعي، وهذا يعني حوالي ساعة واحدة في اليوم. أما في التلفاز فقد توزعت فترة البث للأعوام ١٩٧٥ و١٩٧٨ و١٩٨١، البالغ مجموعها على التوالي - و٢٩٢٧ و٢٦٨٤ ساعة، على الشكل

٤٥) - المصدر: المجموعة الإحصائية لعام ١٩٧٣ ، ص٦٦٢ . لعام ١٩٧٩ ، ص٢٦٤ . لعام ١٩٨٢ ، ص٣٧٦

التالي(٤٦):

حصص البرامج التلفازية من مجموع فترة البث بالنسب المئوية

الموضوع	١٩٧٥	١٩٧٨	١٩٨١
تعليم وثقافة	٢٠	١٦	١٤
رياضة	١	٤	٥
ديني	٥	٥	٥
برنامج أطفال	١١	٦	٨
مسلسلات وأفلام	٢٥	٢٦	٢٩
موسيقى وغناء	١٢,٥	١١	٦
منوعات	١٢,٥	٩	١١
أخبار وسياسة	١٨	١٥	١١
متفرقات واعلانات	٧,٥	٨	١١
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠

بحسب هذا الجدول بلغت حصة البرامج الدينية ٥بالمئة من كامل فترة البث التلفازي في الأعوام المذكورة(٤٧)، وهذا يساوي حوالي ٢٣دقيقة في اليوم. إلى جانب ذلك لاتخلو البرامج الأخرى، سواء في التلفاز أو في الإذاعة، من فقرات ومضامين دينية، وخاصة في رمضان والمناسبات الدينية الأخرى. ونحن لانذكر هذا للتعبير عن رفضنا لتخصيص الفترة المذكورة

---

٤٦) ـ سورية الثورة في عامها الثاني عشر، ص١١٣ . المجموعة الإحصائية لعام ١٩٧٩ ، ص٤٦٤ . المجموعة الإحصائية لعام١٩٨٢ ، ص٣٧٦

٤٧) ـ ورد في مجلة "الطليعة" الدمشقية، العدد ٢٨٩ ، تاريخ ١٩٧٢/٢/١٢ ، ص٨ ، أن حصة البرامج الدينية من فترة البث الإذاعي ١١بالمئة، ومن فترة البث التلفزيوني ٧بالمئة.

للبرامج الدينية، بالعكس نرى ذلك طبيعياً وإيجابياً، خاصة أن يسمع المرء يومياً بعض آيات الذكر الحكيم بصوت الشيخ عبد الباسط عبد الصمد أو غيره من المقرئين المجيدين. نحن نذكر هذا فقط استكمالاً لموضوعنا حول الارتباط بين الدين والدولة، ولكون وسائل الإعلام في سوريا تابعة للدولة، وخاصة الإذاعة والتلفزيون.

أخيراً، مع بداية القرن الخامس عشر هجري (١٩٧٩) ظهرت مجلة "نهج الإسلام"، وهي "مجلة إسلامية فكرية فصلية جامعة تصدر عن وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية".

***

في هذا الفصل حاولنا أن نرصد أهم تجليات الارتباط بين الدين والدولة في سوريا. فرأينا الدستور ينص على أن الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع وأن دين رئيس الدولة الإسلام، وظهر لنا تأثير الفقه الإسلامي، أكثر ماظهر، في قانون الأحوال الشخصية، وذلك على المذهب الحنفي بصورة أساسية. على مستوى السلطة التنفيذية تحدثنا عن وزارة الأوقاف، التي تقوم، إلى جانب إدارة الأوقاف الإسلامية، بالتوجيه الديني، والتعليم الديني سواء في المدارس الشرعية أو عن طريق المدارس العامة والتابعة لوزارة التربية، وبالأعمال الخيرية، وبإقامة المشاريع العمرانية الدينية والتجارية. ثم تطرقنا إلى ماتمنحه الدولة للعاملين فيها من إنقاص زمن العمل في شهر رمضان ومن إجازة مدفوعة الأجر للحج إلى بيت الله الحرام وإلى بيت المقدس. وأخيراً عرّجنا على المجال الإعلامي، فبيّنا حصة البرامج الدينية في الإذاعة والتلفزيون. في كل ذلك كنا مع العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة، لامن منطلق إلغاء التأثيرات الدينية في المجالات المذكورة وغيرها، بل من منطلق أن لاتكون مفروضة فرضاً، من منطلق أن تأتي باختيار الناس، وعندئذ قد تكون التوجهات الدينية أكثر أو أقل مما هي عليه الآن، إنما (وهذا هو المهم) تكون على الدوام ديموقراطية، غير قسرية، على مبدأ حرية العقيدة وحرية السلوك الشخصي.

كلمة أخيرة

مهما قيل عن الدين، فهو قضية إنسانية، يعبّر بطريقة ما عن البشر ويتوجه إليهم. لذلك فهو لايُفرض فرضاً. حتى تلك الأديان التي يقال إنها انتشرت بالسيف، اعتنقها قبلئذ اولئك الذين حملوا السيف من أجلها. والناس لاتعتنق ديناً، منذ البدء، إلا إذا رأت فيه مصدراًلراحتها الروحية، أي رأت فيه سعادة لها. والأديان لم تأت بالأصل لتقييد الإنسان أو إذلاله أو حرمانه من مسرات الحياة، بالأحرى ماكانت لتجد أتباعاً لوكان هذا همّها. بالعكس كان الإله فيها جداً بالنسب أو أباً محباً أو سيداًحامياً. حتى عندما جعلت من الأتباع عبيداً لهذا الإله، فإنها رفعت بذلك عبودية الإنسان للإنسان إلى عبودية لقوة عليا خيّرة وإلى أخوة في الدين،وجعلت من سيد العبيد نفسه عبداً لهذه القوة العليا. حقاً، إن الأديان تحفل بالتحريمات والنواهي، لكن التحريمات الأصلية، التي لم يخترعها ويضيفها الكهنة، توصّل الإنسان إليها أو - على الأقل - إلى أكثرها وأهمها، بعد أن جرّب ووعي أهميتها وضرورتها لبقائه وحسن هذا البقاء. لكن المشكلة المستعصية هي أن الأديان تجد على الدوام من يفرض نفسه ممثلاًلها ووصياًعلى أتباعها، فيشطّ في التفسير ويُبعد في التأويل، ويتشدد ويتزمت ويحصي الأنفاس ويتوعّد، حتى تنقلب الرحمة إلى

نقمة، والنعمة إلى جحيم. كل ذلك لتضخيم دوره وفرض هيمنته، خدمة لمصالحه ومصالح الطبقات العليا الاستبدادية الاستغلالية التي ينتمي إليها أو التي يحقق مصالحه الدنيوية عندها.

في هذا البحث ألقينا أضواء متفرقة على قضية واحدة، أردنا من خلالها تبيان جميع جوانب المشكلة، لنصل إلى الرأي المدعوم بشكل يؤكد لنا: إن فصل الدين عن الدولة مطلب تاريخي، أي تتطلبه المرحلة التاريخية التي يمرّ بها مجتمعنا الآن. هو، إذن، مطلب اجتماعي اقتصادي يشترطه النظام الديموقراطي، قل الاشتراكي، الذي نريد وندّعي السير نحوه، على الأقل في الدعاية الرسمية منذ أواخر الخمسينات في مصر وسوريا ومنذ الستينات في الجزائر واليمن والسودان وأخيراًليبيا. هو لذلك أيضاً مطلب سياسي، لأنه يعارض مصالح الفئات الاجتماعية المحافظة ويوافق مصالح الفئات التقدمية. إنه غاية بحد ذاته، لأنه إنساني؛ ووسيلة أيضاً، لأنه يمهد الطريق لخطوات أوسع نحو علاقات مجتمعية وإنسانية أفضل لصالح الإنسان الفرد والإنسان النوع.

ضمن هذا الإطار نرى أن تحرير الدين/من الدولة والدولة من الدين تجتمع فيه مصلحة الدين ومصلحة الدولة معاً. ـ الدين كإيمان قابل للاستغلال وكملجأ أمان للإنسان الضعيف من جميع القوى المهددة له، ومنها تسلط الدولة. ـ الدولة كانتماء مواطني،وكأداة للتحول الاجتماعي ممكنة أو متواجدة بيد إحدى الطبقات: البورجوازية الرأسمالية، بورجوازية الدولة، البورجوازية الصغيرة، وربما أيضاً من حيث الاحتمال بيد الطبقة العاملة.

لقد قلنا، إنه لايمكن فهم الدين بمعزل عن النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي نشأ أو انتشر فيه، ولاتفهم مذاهبه بمعزل عن التحركات الاجتماعية التي تفاعل معها. تطور الدين، كممارسة لاكأصل، مرتبط بشكل مابالتطورات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية. وقد كان الدين الإسلامي -خلافاً للمسيحية ـ منذ نشأته ديناً إيمانياً من ناحية، وحركة

اجتماعية إنسانية (وبشكل ما: سياسية) من ناحية أخرى. وإذا كان هذا وقتئذ -على سبيل الافتراض - ضرورياً لتوحيد العرب وخلق دولة، فإن تطور المجتمع البشري يستلزم من مرحلة لأخرى ضرورات مستجدة لانستطيع التنبؤ بها، كما أنها مهمة لاتقع على عاتق الدين. من ذلك، أو -كما يبدو- أهم ذلك: ضرورة الانتقال من مجتمع استبدادي إلى مجتمع ديموقراطي،مبدئياً دون تحديد لنوعية الديموقراطية. وهذه ضرورة دينية أيضاً، لأن المستبد يهيمن على الدين من خلال رجاله مثل هيمنته على الرعايا. في التاريخ العربي الإسلامي حصلت محاولات كثيرة للتخلص من الاستبداد، لكنها كانت جميعاً إما فاشلة أو قصيرة العمر، فكان "الفضل" للغرب الرأسمالي أن نقلنا من الاستبداد إلى الاستعمار. ثم وجدنا أنفسنا في قبضة الاستعبادين: الاستبدادي والاستعماري.

لم يجعل الاستعمار من دولنا العربية علمانية، لأنه لم تكن له مصلحة في ذلك. لقد كان المستعمرون على علم جيد بالوظيفة السياسية للدين، فاستغلوه "أفضل" استغلال حتى قامت المجازر "الدينية" في بلادنا. وهنا جاء "رسل المحبة والسلام" (!) لإعادة المياه إلى مجاريها، فتدخلوا في شؤوننا الداخلية، وأخضعوا اقتصادنا إلى سيطرتهم الامبريالية، ونصّبوا علينا عملاءهم. يقول جرجي الحداد: "فأصل البلاء والاختلافات بين المذاهب وإضرام نار البغضاء بين أبناء الوطن الواحد ووقوع هذه المذابح والمجازر هم دون شك المبشرون المسيحيون أولاًوالمستعمرون الاوربيون والسياسيون منهم ثانياً. لأن هذا أمر معروف عند دول الاستعمار، وهو أن التجارة تتبع المبشّر أولاً، ثم الراية والقوة العسكرية تتبع الإثنين. ولولا هؤلاء لظل الشرق بأمان واطمئنان وإخاء وصفاء إلى آخر الزمان". وبعد أن يورد بعض الشواهد والبراهين يقول عن الفتن الطائفية بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام ١٨٤٠ - ١٨٦٠: "لانظن بعد أن يوجد برهاناً أنصع من هذا على أن الذين قاموا بحركة سنة الستين وماقبلها هم الفرنسيون والجزويت وعمال فرنسا من جهة والمارونيون من جهة أخرى.

فقد أقروا هنا إقراراً صريحاً أن فرنسا أرسلت إليهم نصف مليون فرنك أنفقها البطريرك الماروني في سبيل غاياته وغاياتها...لكن في مصدر آخر يقولون إنه قد أرسل مع هذا المال كثيراًمن براميل البارود والسلاح الفرنسي. فكان البعض منه يوزعه قنصل فرنسا في بيروت، وكان يومئذ المسيو دي لسبس (ونظن أنه هو ذاته الذي فتح ترعة السويس)، والبعض الآخر يرسل سراً وليلاً إلى الشواطئ السورية بين بيروت وطرابلس بمراكب فرنسوية، حيث يستلمه قوم يبعث بهم البطريرك فيوزعونه في أنحاء الجبل"[1].

هذا في عصر الاستعمار. وحتى الآن مازال الاستعماريون مثابرين على استغلالهم للشعور الديني. على سبيل المثال: في حين أن مشاعر الغرب وثقافته مشبعة بالعداء للإسلام والعرب، فإن ساسته منذ أواخر الخمسينات/ وأوائل الستينات يُؤاون ويدعمون المعارضة الدينية للبلدان العربية ذات التوجه القومي الاشتراكي. وبقي الإيواء والدعم للإتجاه الإسلاموي، حتى بعد أن تخلت هذه البلدان عن قوميتها واشتراكيتها وصالحت أو صادقت الدول الامبريالية. كأني بهم يقولون: دعوهم يدمرون بعضهم بعضاً، فنحن الرابحون!. ثم يتحدثون عن فساد الأنظمة العربية وعن الإرهاب الإسلامي!.

لم يكن يرتجى خير من الرسمالية الكومبرادورية، تلك التي أمها الاستبدادية الشرقية وأبوها الاستعمار الرأسمالي الغربي. وقد أصيب الشعب العربي بنكسات على يد فئات طبقية وسطوية قومية، وانتهى دورها المبرر تاريخياً. لكنها، وهي الفاشلة، ازدادت تمسكاً بدفة الحكم.

---

١) ـ جرجي الحداد: البلاغ المبين في أصل حركة سنة الستين، دار المعالي، بيروت ١٩٩١ ، ص٥١ ـ ٥١ ، ٥٩ . يعلق الناشر بأن القنصل يدعى ادمون ده لسبس، وفاتح ترعة السويس هو فرديناند ده لسبس. طبع الكتاب لأول مرة سنة ١٩٣١ في سان باولو (البرازيل).

فلم يعترف رجالها بالفشل، لأن ذلك يعني التنحي وإعطاء المكان لغيرهم من القادرين على قيادة الشعب لتحقيق إرادته. والفشل لم يكن فشل أفراد بقدر ماكان فشل طبقة أو فئات نخبوية من طبقة. لقد سلمت الفئات المسيطرة القيادة إلى فوج وراء فوج من أبنائها دون جدوى، جاهلة أو متجاهلة أن العلة فيها أصلاً وليس في أبنائها، على الأقل ليس في جميعهم. لكن الطبقات والفئات الاجتماعية الفاشلة، بعكس الأفراد، لاتعترف بالفشل ولاتترك قيادة المجتمع طواعية لغيرها، بل ليس من الطبيعي أن تقوم بذلك. لابدّ إذن من تبرير الفشل بشتى الوسائل. وهنا تكمن أيضاً الوظيفة السياسية للدين كأداة، فيصبح مثلاً النصر مقدراً من عند الله وكذلك الهزيمة، وتضيع المسؤولية[٢].

إن الفرد الفاشل الذي لايستطيع حل مشاكله المتفاقمة قد يلجأ إلى الخمرة أو المخدرات أو الانتحار أو إلى الزهد الديني... أما الطبقة أو الفئة الاجتماعية الفاشلة فلا ترى أمامها سوى الاديولوجيا المتلاعبة بوعي الجماهير (التضليلmanipulation) لأنها مضطرة إلى التبرير، إلى إقناع الآخرين حتى بما هي نفسها غير مقتنعة به. الدوغما الدينية (أي التعاليم الدينية المتحجرة) والتدين الكاذب هما وسيلتان مناسبتان لذلك. من هذه الزاوية، فإن مانجده في الواقع المعاصر للبلدان العربية من اندماج بين الدين والدولة، لايمكن النظر إليه كراسب من الماضي فحسب، بل هو مقصود لأنه مدعوم بالقانون وبقوى طبقية ذات تأثير تجيّر الدين وسلطة الدين لدى الناس لحسابها. الدين بشكله الحالي، أو بالأحرى شكل الدين كما صاغه

---

٢) ـ تجدر الإشارة هنا إلى مؤلفي صادق جلال العظم، ففيهما مايساعد على فهم دور الدين في السياسة العربية (مابعد ١٩٦٧): النقد الذاتي بعد الهزيمة، نقد الفكر الديني. وقد صدرا عن دار الطليعة ببيروت.

جدير بالذكر أيضاً كتاب هادي العلوي "الدين والتراث" وبالأخص مقاله "أشياء من فصول المسرح الديني في الوطن العربي"، الذي نشر في مجلة "مواقف" أولاً ثم صدر في الكتاب المذكور عن دار الطليعة في بيروت ١٩٧٣

أخيراً عصر الانحطاط، الذي بلسان رجاله يدعو المسلمين -فيما يدعو- إلى التسليم للحاكم، يعيق بالتضافر مع عوامل أخرى طبقية، الجماهير عن استلام مقدراتها بيدها. ويجتمع هذان العاملان مع الاستغلال الغربي للشعور الديني، ليحاول: قطع الطريق على الحركات التقدمية في تعبئة الجماهير، وإيقاع هذه الجماهير في نفوذ أصحاب الدعوات السياسية الرجعية المتلبسة بلباس الدين.

إن استغلال الدين بشكل فعّال يحتاج إلى رجال الدين أنفسهم. فهم الوسطاء الدينيون، وهم -باستثناء المتنورين منهم- نتاج عصر الانحطاط، عصر الدول المملوكية والعثمانية. وهم يمثلون الدين رسمياً ويعبّرون عنه، كما هو متحقق في الواقع، وليس بالضرورة كما هو في القرآن الكريم وفي سيرة النبي. فالإسلام ليس واحداً، وإسام عصر الانحطاط ليس هو إسلام النبي، إسلام عصر الفتوة للشعب العربي، إسلام الثورة على الاستعباد والاستبداد والقبلية والتشرذم. ولاهو إسلام عصر الازدهار العمراني والفكري في دمشق وبغداد والأندلس والقاهرة. إسلام رجال الدين الحاليين فقد ثوريته، بل وفقد حتى حركيته، أصبح متعلقاً بالعصر الانحطاطي، معيقاً للتطور، متمسكاً بالشكليات والقشور. لكن رجال الدين، مثل غيرهم من أبناء الشعب، قابلون للقيام بأعمال تتجاوز حدود شكلياتهم الدينية. كأمناء على روحية مواطنيهم عليهم العمل بطرقهم الخاصة لخدمة هؤلاء المواطنين الذين يعيشون معهم ويعيشون منهم، بالتخفيف من عذاباتهم الروحية، منطلقين من مسبباتها: النهب الإمبريالي، الاستعمار الصهيوني، استبداد الطبقات العليا ونهبها للاقتصاد الوطني، التجزئة العربية، النعرات الطائفية الخ... وهم يستطيعون ذلك دون تنازلات كبيرة ودون تبعات تهدد وجودهم الجسدي والمعنوي. إلا أنهم عندئذ سيفقدون على الغالب الامتيازات والحياة الهادئة الدافئة الناعمة الرتيبة. قد يصل الأمر بهم إلى جعل صلواتهم بالضغط على الزناد، ومواعظهم في فن حرب

العصابات وحرب التحرير الشعبية، وعلمهم في أساليب الامبريالية الأميركية واستغلال رأس المال لقوة العمل... وقد يصبح بعضهم مثل أبي ذر الغفاري أو توماس مونتسر، مثل عمر المختار أو كاميلو توريز أو صالح العلي أو عز الدين القسام... لكن النضال فضيلة مقيتة!.

كان بإمكان رجال الدين، لو أرادوا الإخلاص لمبادئ دينهم ومصالح مجتمعهم معاً، المساهمة دعاوياًفي تقدم المجتمع العربي. لينطلقوا من أصل الدين، وليجتهدوا، مسترشدين بغاية الدين ومبادئه العامة. عندئذ ربما أمكنهم معرفة أن لافرق عند الله بين الرجل والمرأة، وطالبوا بحرية المرأة ومساواتها، ورفضوا الحجاب، لأن وجه المرأة ليس عورة، وشعرها أقل إغراءاً من وجهها بأي مقياس معرفي. ثم لماذا تكون المرأة إغراءً للرجل، ولايكون الرجل إغراءً للمرأة. فلو صحّ الحجاب للمرأة، لصحّ أيضاً للرجل. لكن يبدو أن رجال الدين الذين أنتجهم عصر الانحطاط يتخوفون من أن استقبال وجه المرأة ورأسها لنور الشمس سيتبعه استقبالها لنور الفكر. القضية إذن قضية صراع بين الجنسين، وهم يحاربون فيها بسلاح الدين. وربما يتخوفون من أن أشعة الشمس قد تنتقل من الرأس إلى الصدر إلى سائر الجسم. مع ذلك، مافائدة كل الروادع والزواجر الخارجية، إذا لم يكن في الإنسان وازع داخلي. فهل من الممكن مراقبة المرأة أربعاً وعشرين ساعة في اليوم؟! وهل هي مجرم حتى نراقبها؟! إن المجتمع يورث أبناءه من ذكور وإناث العقائد والقيم والآداب، يُرضعهم إياها مع حليب الأم. وهذه هي مايسميها علماء النفس "الأنا العليا". على أن الأنا العليا ليست ثابتة منذ الأزل حتى الأبد. قد يجد المجتمع المعني ضرورة لبعض التعديلات في هذه الأنا الجماعية أو في هذه القيم، بتأثير تغيّر الظروف والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية، بل وحتى بتأثير تطور المعرفة البشرية. استجابة لمتطلبات الحياة الجديدة أو خضوعاً لها قد يرى هذا المجتمع، كما حدث في اوروبا الغربية وأميركا الشمالية: ليس الزنى هو الدخول دون موافقة مسبقة من أهل الشاب والفتاة، بل هو الدخول

دون رغبة من الشاب والفتاة على حدّ سواء. هكذا يكون: الزنى هو الاغتصاب، ولو بين الأزواج.

غير أن أكثر رجال الدين قد آثروا، كما يبدو، مخالفة دينهم، بتجاهل غاياته ومبادئه، على خلق ظاهرة رشيمية لامكانية الانتقاص من مصالحهم الذكورية والطبقية المرتبطة ببقاء الأوضاع على ماهي عليه. وليس رفع الحجاب سوى قضية صغيرة إلى جانب قضايا أخرى كبيرة يمكن أن ينادوا بها انطلاقاً من روح الدين: مقاومة المستغلين الذين يكتنزون الأموال وشعبهم في ضيق وفاقة؛ أصحاب المليارات الذين لن يستطيعوا إنفاق فوائدها ولو عاشوا مئات السنين، يودعونها في مصارف واستثمارات البلدان الإمبريالية مع أن أوطانهم مديونة لهذه البلدان؛ كبار المالكين الذين اغتصبوا أراضي الناس واضطروهم للعمل أجراء فيها، المرابين والتجار المحتكرين والرأسماليين الذين يأخذون الأرباح مضاعفة؛ الحكام الذين ماشاوروا شعبهم يوماً في شيء، مع أن النبي شاور جماعته وترك الأمر شورى بينهم... كلها قضايا تنبع من روح الدين الاسلامي،ومن سيرة النبي الديموقراطية الاشتراكية. لكن الظاهر هو أن رجال الدين لايهتمون بغير شكليات الدين. تهمهم صلاة الحركات الفيزيائية، لاصلاة القلب والعمل الصالح. يريدون الصيام عن الطعام والشراب، لاعن سيء القول والفعل. يطالبون بالزكاة، ولايسألون من أين لك هذا..

يبدو المشهد معتماً. إلا أنه في الواقع لايخلو من نقاط مضيئة. لقد ظهر مصلحون دينيون منذ النصف الثاني من القرن الماضي[٣]، أبرزهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان قصدا بعث نهضة إسلامية تقوم على التوفيق بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، إلا أن جهودهم لم تثمر عنها

---

٣) - يحدد محمد أركون مرحلة النهضة من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٥٠ . انظر: مجلة "بريد الجنوب"، العدد ٧ تاريخ ١٩حزيران ١٩٩٥ ، والعدد٩ تاريخ٢٦ حزيران ١٩٩٥ .

حركة إصلاح ديني[٤]. ومن الممثلين البارزين لهذه الحركة الإصلاحية الإسلامية، الشيخ علي عبد الرازق، الذي ربما كان أكثرهم جذرية، وقد برهن دينياً على استقلال السياسة عن الدين أو الدين عن السياسة[٥]. ومن الذين توصلوا إلى العلمانية عن طريق الدين يجدر أيضاً ذكر خالد محمد خالد، وقد غير رأيه فيما بعد أو اضطر لذلك. في مجال الفكر غير الديني قام مفكرون يدعون إلى وحدة عربية على أساس علماني وقومي، منهم بطرس البستاني وجرجي زيدان ونجيب عازوري. ومن ممثلي القومية العربية العلمانية البارزين ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وميشيل عفلق. أما لطفي السيد وطه حسين فكانا داعيين للعلمانية على أرضية القومية المصرية، في حين كانت علمانية أنطون سعادة سورية القومية. ودعت جماعة أخرى من المفكرين العرب إلى حكم ديموقراطي يشارك فيه الجميع، ويُعطي لكل حسب كفاءته وجهده، بغض النظر عن دينه، ويفصل فيه الدين عن السياسة، ومن هؤلاء أديب اسحاق، وكذلك شبلي الشميل وفرح انطون وفرنسيس مراش، الذين دعوا إلى اشتراكية إصلاحية. يقول أحمد برقاوي: "إن هاجس الدولة الحديثة والاوروبية في سماتها العامة كان كبيراً، لكن مشروع الدولة العلمانية الحديثة ظل مشروع مثقفين، ولم يكن سلاحاً لطبقة صاعدة قادرة على إنجاز مهام التقدم الاجتماعي حتى النهاية"[٦]. وأنا أرى أن هذا الحكم ليس دقيقاً، إذا

---

٤) ـ انظر حول مرحلة النهضة العربية: منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث،دار الحقيقة، بيروت١٩٧٢ . الفكر العربي في مائة عام، بإشراف فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، بيروت ١٩٦٧ ، وخاصة بحثي توفيق الطويل ونعيم عطية، ص٢٦٧ ـ ٣٥١ ، ٣٩٧ ـ ٥٦٧ . أحمد نسيم برقاوي: محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد، بيروت ١٩٨٨

٥) ـ علي عبد الرزاق، المصدر المذكور. وقد أقيل الشيخ على أثر ذلك من وظيفته كقاض وحرقت جميع نسخ كتبه. انظر: جورج قرم، المصدر المذكور، ص٢١٣ أحمد بهاء الدين: أيام لها تاريخ، دار القدس، بيروت ١٩٧٥

٦) ـ برقاوي، ص١١٢

اعتبرنا الأحزاب الجماهيرية تعبّر عن طبقات أو فئات طبقية. فقد طلعت الحركات السياسية التقدمية العربية على الجماهير بالشعار العلماني "الدين لله والوطن للجميع"، ووصل بعض هذه الحركات إلى الحكم، لكن الشعار لم يتحقق، وليس هناك أية دلالة على أنه سيتحقق على أيديهم أو أنهم يفكرون بتحقيقه.

كان هذا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وبالتأكيد لم تذهب جهود هؤلاء المفكرين والمصلحين والسياسيين عبثاً. وكانت الحاجة ماسة إلى من يكمل أعمالهم من المثقفين والجماعات السياسية. وهكذا بدأت مرحلة تنوير ديني جديدة، من فرسانها الشهيد فرج فودة، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد سعيد عشماوي، ومحمد أحمد خلف الله، والمرحوم صادق النيهوم ومحمد شحرور وغيرهم. هؤلاء حاولوا إعادة فهم أو تفسير الإسلام، ومن التنويريين في الدين عامة: فراس السواح وسيد القمني وغيرهما. ولعل أبرز مايميز هذه المرحلة هو الاهتمام الكبير بدراسة التاريخ والتراث العربي من قبل مثقفين اشتراكيين، وذلك منذ السبعينات. في ذلك يتابعون الرسالة التي حملها بندلي جوزي، ونذكر منهم: الشهيد حسين مروة، وأحمد عباس صالح، ومحمود اسماعيل، وصادق جلال العظم، وهادي العلوي، وطيب تيزيني، وسمير أمين، والمرحوم أحمد صادق سعد وغيرهم. أخيراً عاد الأبناء المغتربون إلى أهلهم ووطنهم!. المعركة حامية في الميدان الفكري، وسيكون للحركة السياسية أن تقرر: إما أن ندخل في العصر، أو نرجع إلى جاهلية جديدة.

فهرس المصادر

كتب تراثية (إلى جانب القرآن الكريم والكتاب المقدس)

- ابن أبي طالب، علي: نهج البلاغة، شرح بن أبي الحديد، دار مكتبة الحياة، بيروت.

نهج البلاغة،شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.

- ابن خلدون:مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت١٩٧٨.
- ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله الصديق، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.
- ابن سلام: كتاب الأموال: تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١: ١٩٦٨ ، ط٣: ١٩٨١.
- ابن كثير: مختصر السيرة النبوية، اختصار وشرح محمد علي قطب، دار المسيرة، بيروت١٩٨٢.
- أبو يوسف: كتاب الخراج، تحقيق قصي الخطيب، القاهرة، ط٥ ، ١٣٩٦هـ.
- أخبار القرامطة، جمع وتحقيق ودراسة سهيل زكار، دار حسان، دمشق

. ١٩٨٢
ـ الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، مؤسسة جمال، بيروت.
ـ تفسير الجلالين مذيلاً بأسباب النزول للسيوطي، دار ابن كثير، دمشق١٩٩١.
ـ الحميري، نشوان بن سعيد: ملوك حمير وأقيال اليمن، تحقيق اسماعيل الجرافي وعلى المؤيد، دار العودة/ بيروت، دار الكلمة/ صنعاء، ط٢ ، ١٩٧٨.
ـ الذهبي، شمس الدين: الكبائر، تحقيق محمد علي قطب، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٢.
ـ الشهرستاني، أبو الفتح: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت١٩٨٢.
ـ الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، مؤسسة عز الدين، بيروت ١٩٨٥.
ـ قرة العيون بشرح نظم ابن يامون في النكاح الشرعي وآدابه، دار العلم للجميع، ط٣ ، ١٩٦٤.
ـ القلقشندي: من كتاب صبح الأعشى في كتابة الإنشا، تحرير عبد القادر زكار، وزارة الثقافة،دمشق ١٩٨١.
ـ صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨.
ـ النووي، محي الدين: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، دار الكاتب العربي، بيروت ١٩٧٣ . وطبعة دار الثقافة، الدوحة-قطر ١٩٨٦.

كتب حديثة:

ـ ابراهيم، نجيب ميخائيل: مصر والشرق الأدنى القديم، القاهرة ١٩٦٦.
ـ ادزارد/بوب/روليغ: قاموس الآلهة والأساطير، ترجمة محمد وحيد خياطة، حلب١٩٨٧.
ـ الاقتصاد السياسي، تأليف نخبة من الأساتذة السوفييت، ترجمة بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٢ .
ـ انغلز، فريدريش: أنتي دوهرينغ، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٦٥.

ـ بارندر، جفري: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٣.
ـ بازركان، مهدي: الحدّ الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة فاضل رسول، دار الكلمة، بيروت١٩٧٩.
ـ بدج، واليس: الديانة الفرعونية، ترجمة نهاد خياطة، دار علاء الدين، دمشق، ط٢ ، ١٩٩٣.
ـ برقاوي، أحمد نسيم: محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد، بيروت ١٩٨٨.
ـ بروكلمان، كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥.
ـ البستاني، عبد الله اسماعيل: الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، مطبعة السعدي، بغداد ١٩٥١.
ـ بهاء الدين، أحمد: أيام لها تاريخ، دار القدس، بيروت ١٩٧٥.
ـ تاكسل، ليو: المسيح في مرآة العصر، ترجمة حسان اسحق، مكتبة اليراع، طرطوس ١٩٩٣.
ـ تراث الإسلام، القسم الثالث، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨.
ـ تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق ١٩٧١.
ـ جوزي، بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع، بيروت (بلا تاريخ).
ـ جيب، هاملتون: النظم والفلسفة والدين في الإسلام، المركز العربي للكتاب، دمشق (بلا تاريخ).
ـ جيرار، رينيه: العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٢.
ـ الحداد، جرجي: البلاغ المبين في أصل حركة سنة الستين، دار المعالي، بيروت ١٩٩١.
ـ حسن، على ابراهيم: التاريخ الإسلامي العام،ط٣ ، القاهرة ١٩٦٣.

- حطب، زهير: تطور بنى الأسرة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦.
- حول نمو الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت١٩٧٨.
- خلف الله، محمد أحمد: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٤
- الدوري، عبد العزيز: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط٢ ، ١٩٦٨.
- دويدار، أمين: صور من حياة الرسول، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤ ، ١٩٧٨.
- ديورانت، وول: قصة الحضارة، نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، جامعة الدول العربية (دون سنة أو مكان النشر) .
- رايش، فيلهلم: الثورة والثورة الجنسية، ترجمة محمد عيتاني، دار العودة، بيروت ١٩٧٢.
المادية الجدلية والتحليل النفسي، ترجمة بوعلي ياسين، بيروت ١٩٨٠.
ماهو الوعي الطبقي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.
- رودنسون، مكسيم: الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت١٩٦٨.
- رودولف، فيلهلم: صلة القرآن باليهودية والمسيحية،ترجمة عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة، بيروت١٩٧٤.
- زابوروف، ميخائيل: الصليبيون في الشرق، دار التقدم، موسكو١٩٨٦.
- زلوم، عبد القديم: الأموال في دولة الخلافة، دار العلم للملايين، بيروت١٩٨٣.
- زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت (بلاتاريخ) .
العرب قبل الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت (بلا تاريخ).
- السباعي، مصطفى: شرح قانون الأحوال الشخصية، ط٢ ، دمشق ١٩٥٨.

- سحاب، فكتور: إيلاف قريش، كومبيونشر والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢.
- سواح، فراس: لغز عشتار، دار سومر، قبرص ١٩٨٥.
مغامرة العقل الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق١٩٧٦.
- سيدا، عبد الباسط: من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٥.
- الشرباصي، أحمد: الإسلام والاقتصاد، الدار القومية، القاهرة ١٩٦٥.
- الشلبي، أحمد مصطفى: أحكام الأسرة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط٢ ، بيروت١٩٧٧.
- الشميري، نجيب: حقوق المرأة في تشريعات اليمن الديموقراطية، دار الهمداني، عدن١٩٨٤.
- صالح، أحمد عباس: اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية، بيروت١٩٧٢.
- الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥.
- صالح، محمد أديب: لمحات في أصول الحديث، المكتب الإسلامي، ط٢، دمشق ١٣٩٣هـ.
- ضومط: انطوان: الدولة المملوكية، دار الحداثة، بيروت١٩٨٠.
- طرخان، ابراهيم علي: النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، وزارة الثقافة - دار الكتاب العربي، القاهرة١٩٧٨.
- عبد الحكيم، شوقي: الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨.
- عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، منشور في مجلة: الطليعة (القاهرة)، العدد١١، نوفمبر (تشرين٢) ١٩٧١.
- العشماوي، محمد سعيد: الخلافة الإسلامية، دار سينا، القاهرة ١٩٩٠.
- العظم، صادق جلال: النقد الذاتي بعد الهزيمة،دار الطليعة، بيروت.
نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط٣ ، ١٩٧٢.
- عماره، محمد: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية،

بيروت١٩٧٧ .
العدل الاجتماعي لعمر بن الخطاب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٨ .
العرب والتحدي، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠.
ـ العلوي، هادي: في الدين والتراث، دار الطليعة، بيروت١٩٧٣ .
من قاموس التراث، ط٢، دار الأهالي، دمشق١٩٨٨.
ـ علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد ١٩٧١.
ـ فرويد، زيغموند: الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٣ .
موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣.
ـ فريحة، أنيس: ملاحم وأساطير من أوغاريت (رأس شمرا) بيروت ١٩٦٦.
ـ فريشاور، بول: الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣.
ـ الفكر العربي في مائة عام، بإشراف فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، بيروت ١٩٦٧.
ـ فلهوزن، يوليوس: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣ ، ١٩٧٨.
ـ فودة، فرج: زواج المتعة، الدار العربية، القاهرة ١٩٩٣.
ـ قرم، جورج: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت ١٩٧٩.
ـ قصاب حسن، نجاة: قانون الأحوال الشخصية مع شرح قانوني وإنساني كامل، ط٢ ، دمشق ١٩٨٥.
ـ القلم الحديدي(جرجي حداد): نقد الكنيسة الكاثوليكية، منشورات الجمل، كولونيا ١٩٨٩.
ـ القمني، سيد: الأسطورة والتراث، دار ابن سينا، القاهرة، ط٢ ، ١٩٩٣.
ـ كامبي، فيليب: العشق الجنسي والمقدس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق ١٩٨٢.

- كون، إ.س.:الجنس والثقافة، ترجمة منير شحود، دار الحوار، اللاذقية١٩٩٢.
- لويس، برنار: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة ابراهيم شتا، دار قرطبة، قبرص ١٩٩٣.
- ماركس/انغلز: البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٥ .
حول الدين، ترجمة زهير حكيم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤ .
مختارات، دار التقدم، موسكو (بلا تاريخ).
- مانديل، ارنست: النظرية الاقتصادية الماركسية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٧٢.
- المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة، بيروت ١٩٨٢.
- المرنيسي، فاطمة: الحريم السياسي، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط١ ، عام ١٩٩٠، ط٢ عام ١٩٩٣.
- مروه، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط٢ ، ١٩٧٩.
- محمد علي، مولانا: حياة محمد ورسالته، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣ ، ١٩٧٦.
- موجز تاريخ العالم، تأليف جماعة من المؤرخين السوفييت، مجلد ١ ، ترجمة محمد عيتاني، دار الفارابي، بيروت١٩٨٩.
- المودودي، أبو الأعلى: مسألة ملكية الأرض في الإسلام،مكتبة الشباب المسلم، دمشق ١٩٥٧.
- المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
- موسى، منير: الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢.
- نصار، ناصيف: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط٢ ، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.

- نصر الله، محمد علي: تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.
- نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٨.
- هبو، أحمد: تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة حلب، ١٩٨٠.
- هلسا، غالب: العالم مادة وحركة، ط٣ ، دار الكلمة، بيروت ١٩٨٤.
- واط، مونتغمري: الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي الحديدي، دار الحداثة، بيروت١٩٨١.
- ووسبيرن/روث مور: من قرد إلى إنسان، ترجمة توفيق الأسدي، دار المنارة، اللاذقية ١٩٨٨.
- ياسين، بوعلي: أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، دار الحوار، اللاذقية ١٩٩٢.

مساهمات في مجلات وصحف:

- أركون، محمد، في مجلة: بريد الجنوب، العدد٨ تاريخ ١٩٩٥/٦/١٩ والعدد٩ تاريخ ١٩٩٥/٦/٢٦.
- الأمين، محمد حسن، في مجلة: الناقد، العدد٤٤/شباط١٩٩٢.
- انطاكي،رزق الله: مسألة الأحوال الشخصية في سوريا، في: الشرق الأدنى-دراسات في القانون، العدد ٥٥، كانون الثاني-نيسان ١٩٦٨.
- جريدة "البعث"، عدد ٢٥٨٤، تاريخ١٩٧١/٨/١١.
- شباط، فؤاد: الأحوال الشخصية لغير المسلمين في سوريا ولبنان، في مجلة: الشرق الأدنى -دراسات في القانون، العدد ٥٠، كانون الثاني-نيسان١٩٦٧.
- الضواي خوالدية: الأنصار وقضية خلافة النبي، في مجلة: دراسات عربية، عدد تموز-آب ١٩٩٥.
- مجلة "الطليعة"، العدد٢٨٩ ، تاريخ١٩٧٢/٢/١٢.
- عوض، رمسيس: عصر العقل ونهاية المسيحية، في مجلة: القاهرة، العدد١٥٢/تموز ١٩٩٥.

- عشماوي، محمد سعيد، في مجلة: روز اليوسف، العدد٣٥٠٣ ، تاريخ١٩٩٥/٧/٣١.
- غليون، برهان: محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية، في مجلة: الوحدة، العدد ١٣، تشرين الأول ١٩٨٥.
- مرهج، بشارة، في مجلة: دراسات عربية، عدد تشرين الثاني ١٩٧١
- مجلة "منار الهدى"، العدد٢٢/آب ١٩٩٤ .
- منصور، أحمد صبحي: حدّ الردة، في مجلة: القاهرة، العدد ١٥٢/تموز ١٩٩٥.
- النويهي، محمد: الدين وأزمة التطور الحضاري، في مجلة: المعرفة، العدد ١٤٨/حزيران ١٩٧٤.
- ياسين، بوعلي: نقد كتاب "تعدد الأديان وأنظمة الحكم"، في مجلة: قضايا عربية، نيسان١٩٨٠.

منشورات إحصائية وقانونية وإعلامية:

- التربية في الجمهورية العربية السورية للعام الدراسي ١٩٩٠/١٩٩١ (وزارة التربية).
- الحركة التصحيحية-وقائع وأرقام ١٩٧٣ (سانا) .
- الخطط الخمسية للتنمية الاجتماعية والاقتصادية في الجمهورية العربية السورية .
- دساتير الجمهورية العربية السورية منذ ١٩٥٠ وحتى الآن.
- سورية الثورة في عامها الحادي عشر، الثاني عشر، الثالث عشر(وزارة الإعلام).
- قوانين الأحوال الشخصية، العمل، الموظفين، المستخدمين، العاملين في الدولة،وزارة الأوقاف.
- المجموعات الإحصائية التي تصدر عن المكتب المركزي للإحصاء في دمشق.

مصادر أجنبية

-Bebel, August:Die Frau und der Sozialismus, Berlin 1974
-Deschner, K.:Mit Gott und den Faschisten, Stuttgart 1965
-Fraenke\LBracher: Staat und Politik, Fischer Lexikon, FrankFurt 1964
-Fetscher, Iring: Der Marxismus-Seine Geschichte in Dokumenten, Muenchen 1965
-Grosses Handlexikon in Farbe, Guetersloh 1979
-Von Grunebaum, G. E.: Der Islam II, Frankfurt 1971
-Haensch, D.: Repressive Familienpolitik, Rowohlt, Reinbek \ Hamburg 1969
-Klengel, Horst: Geschichte und Kultur Altsyrien, Leipzig 1971
Zwischen Zelt und Palast, Leipzig 1971
-Lanczkowski, G.: Geschichte der Religionen, Fischer Lexikon, Frankfurt 1964
-Marx\Engels: Werke, Dietz Verlag, Berlin
-Meyer's Neues Lexikon , Leipzig
-Moebus, Gerhard: Politische Theorien, Koeln und Opladen 1964
-Moscati, Sabatino: Die altsemitischen Kulturen, Stuttgart 1961
-Reich, Wilhelm: Massenpsychologie des Faschismus, Frankfurt 1972
Die sexuelle Revolution, Fischer Verlag, Frankfurt 1973
-Rathmann, L. (Hrg): Geschichte der Araber, Berlin 1971
-Schmidt \ Schischkoff: Philosophisches Woerterbuch, Kroener, Stuttgart 1965
-Schrader-Klebert, Karin: Die Kulturlle Revolution der Frau, in: Kursbuch 17/1969
-Schram, Stuart: Die Permanente Revolution in China, Suhrkamp, Frankfurt 1966
-Tokarew, S. A.: Die Religion in der Geschichte der Voelker, Koeln 1978
-Wehr, Gerhard: Thomas Muenzer, Reinbek/Hamburg 1975

فهرس المحتوى

****

صدر للمؤلف

مؤلفات:

ـ القطن وظاهرة الإنتاج الأحادي في الاقتصاد السوري، بيروت ١٩٧٤

ـ الأدب والايديولوجيا في سوريا (بالاشتراك مع نبيل سليمان)، ط٢، اللاذقية ١٩٨٥

ـ السلطة العمالية على وسائل الإنتاج، بيروت ١٩٧٩

ـ حكاية الأرض والفلاح السوري، بيروت ١٩٧٩

ـ ازمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، ط٢، اللاذقية ١٩٩٢

ـ ينابيع الثقافة، اللاذقية ١٩٨٥

ـ خير الزاد من حكايات شهرزاد، دراسة لمجتمع الف ليلة وليلة، اللاذقية ١٩٨٦

ـ نحن والغير في السياسة والاقتصاد، اللاذقية ١٩٩٠

ـ عين الزهور ـ سيرة ضاحكة، دمشق ١٩٩٣

ـ على دروب الثقافة الديموقراطية، دمشق ١٩٩٤

ـ العرب في مرآة التاريخ، دمشق ١٩٩٥

ـ بيان الحدّ بين الهزل والجدّ ـ دراسة لأدب النكتة، دمشق ١٩٩٥

ترجمات:

ـ الأزمات الاقتصادية، تاليف اوتو راينهولد، بيروت ١٩٨٠

- المادية التاريخية والتحليل النفسي، تأليف فيلهلم رايش، بيروت ١٩٨٠
- اصل الفروق بين الجنسين، تأليف اوزولا شوي، بيروت ١٩٨٢، ط٢ اللاذقية ١٩٩٥
- الطوطم والتابو، تأليف زيغموند فرويد، اللاذقية ١٩٨٣
- نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، كارل ماركس وهلموت رايش، اللاذقية ١٩٨٨
- قصص من الرزنامة، تأليف برتولت بريشت، اللاذقية ١٩٩٢

هذا الكتاب

اما الخط الرنيسي للكتاب فهو ان الإنسان حرّ في اعتقاده الديني، الله هو الحكم ولايجوز لبشري ان يفرض عقيدته على الآخرين، ولاان يستغلّها لتحقيق مصالح دنيوية. نحن ابناء وبنات آدم وحواء، خلقنا من روح الله، كما هو مبين في القرآن الكريم. فعلاقتنا به علاقة محبة ابوية، لاعلاقة تسلط، ولايريد لنا إلا الخير والسعادة. لكنه يعود إلينا نحن البشر، إن كنا نستطيع، بما خُلقنا به من نوازع وطاقات، ان نوفق بالخير فيما بين مختلف دوافعنا الفردية أو الفئوية (جميعاً) ضمن تجمعاتنا بدءاً من الأسرة مروراً بالدول والحضارات وانتهاءً بالمجتمع البشري كاملاً، بل وبالكيان الأرضي.

من المقدمة

